

المرأة في العصور الوسطى الإسلامية



غافن هامبلي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

المرأة

في العصور الوسطى الإسلامية

المـــرأة
في العصور الوسطى الإسلامية
السلطة والحماية والورع

تحرير

غافن آر. جي. هامبلي

ترجمة

د. أحلام عثمان أحمد طلعت حسن محمد حسن

مراجعة

حمدي عبيد



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر
هامبلي، غافن آر. جي. (محرر)
المرأة في العصور الوسطى الإسلامية: السلطة والحماية والورع/تحرير غافن آر. جي. هامبلي؛ ترجمة أحلام عثمان، أحمد طلعت وحسن محمد حسن؛ مراجعة حمدي عبيد.
٦٥٦ ص.
ISBN 978-614-431-063-2
١. المرأة في الإسلام. أ. عثمان، أحلام (مترجمة). ب. طلعت، أحمد (مترجم). ج. حسن، حسن محمد (مترجم). د. عبيد، حمدي (مراجع). هـ. العنوان.
305.486971

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

Women in the Medieval Islamic World

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ **محمول:** ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail:info@arabiyanetwork.com
القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ **محمول:** ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail:info@arab-network.org
الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ **محمول:** ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org
الرياض ـ مكتبة: حي الفلاح ـ شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣
هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦
E-mail:info-ksa@arabiyanetwork.com

إلى

تشارلز براندون هامبلي

المحتويات

قائمة الأشكال	....	١١
تمهيد	....	١٣
مقدمة	: تبديات المرأة المسلمة في العصور الوسطى: التاريخ والتأريخ .... غافن آر. جي. هامبلي	١٥
الفصل الأول	: ثلاث ملكات وزوجتان وإلهة: صورة المرأة ودورها في إيران الساسانية .... جيني روز	٤٥
الفصل الثاني	: المرأة قبل الإسلام في آسيا الوسطى: خاتون بخارى .... ريتشارد ن. فراي	٧٧
الفصل الثالث	: زينب بنت علي ومكانة المرأة في بيوت الأئمة الأُوَل في الأدب الديني للشيعة .... ديفيد بينو	٩٣
الفصل الرابع	: الجريء والجميلة، النساء والفتنة في «سيرة ذات الهمة»: قصة نورا .... ريمكه كروك	١٢٩
الفصل الخامس	: السيدة الحرّة: الملكة الصليحية الإسماعيلية في اليمن .... فرهاد دفتري	١٤٩
الفصل السادس	: «الشاهنامة» اعتراض النساء ضروب من النواح .... أولجا م. ديفيدسون	١٦٥
الفصل السابع	: عصر التُّرْكِ الملحمي: نساء بطلات وأخريات .... جيفري لويس	١٨٣
الفصل الثامن	: تقوى النساء ودعمهن للحج في العصور الوسطى .... مارينا تولماتشيفا	٢٠١

الفصل التاسع : السلطانة رضية بنت إلتمش .. بيتر جاكسون ٢٢٣

الفصل العاشر : النساء التيموريات: نظرة ثقافية .... بريسيلا بي. سوسك ٢٤٣

الفصل الحادي عشر : الحقوق الزوجية في مقابل الامتيازات الطبقية: حالة طلاق في مصر في العصر المملوكي .... كارل ف. بيتري ٢٧٥

الفصل الثاني عشر : النساء المحجوبات: المقيمات في إسطنبول في أوائل القرن السادس عشر .... إيفون. ج. سنج ٢٨٩

الفصل الثالث عشر : «إنها مثيرة للمشاكل... وسأطلقها» الدعاوى الشفهية، ودعاوى الشرف، وتمثيل النساء في محكمة عنتاب العثمانية .... ليزلي بيرس ٣٢١

الفصل الرابع عشر : المرأة والنظرة العامة في القرن الثامن عشر بإسطنبول ...... فاريبا زارينباف شهر ٣٦١

الفصل الخامس عشر : جواهر العجائب: السيدات المتعلمات، والأميرات السياسيات في مقاطعات إيران إبان الحكم الصفوي .... ماريا زوب ٣٨٩

الفصل السادس عشر : عقائد النساء: نظرة على النساء الصفويات في الثقافة الأصفهانية المحلية .... كاثرين بابايان ٤١٧

الفصل السابع عشر : المرأة في إيران الصفوية: شهادة الرّحّالة الأوروبيين .... رونالد و. فرير ٤٥٣

الفصل الثامن عشر : إسهامات المرأة في المشهد الحضري: البناة من النساء في أصفهان الصفوية، وشاه جهان آباد المغولية .... ستيفن ب. بليك ٤٧٩

الفصل التاسع عشر : حاميات الحريم ببيوت الحكام الهنود المسلمين: حالة بيبي فاطمة .... غافن آر. جي. هامبلي ٥٠٧

الفصل العشرون : الحياة الخاصة والتقوى العامة: المرأة وممارسة الإسلام في الهند المغولية ..... غريغوري سي. كوزلوفسكي ٥٥١

الفصل الحادي والعشرون : المرأة والنسوية في أوده: ما بين المحكمة وثقافة الصفوة (١٧٢٢ ـ ١٨٥٦م) .... مايكل هـ. فيشر ٥٧٥

الفصل الثاني والعشرون : البيجمات المحصّنات: المرأة وسيطة سياسية في الهند، أوائل العصر الحديث .... ريتشارد ب. بارنيت ٦١١

الفصل الثالث والعشرون : ست نصرة بنت عدلان: نبيلة سودانية في التاريخ والتراث ..... إدريس سالم الحسن، ونبل ماكهيو ٦٣١

نبذة عن المؤلفين ٦٤٤

قائمة الأشكال

الرقم	الموضوع	الصفحة
١ ـ ١	نقش بارمي ديلاك	٦٨
١ ـ ٢	آنية فضية من إيران، القرن الثالث ـ القرن الرابع الميلادي ..	٧٤
٢ ـ ١	تمثال نسائي من يالاجاش، تركمانستان، حقبة نامازجا الثاني	٧٨
٢ ـ ٢	الإلهة نانيا أو أردوكسشو (أناهيتا). الجزء السفلي من وعاء فضي من مقاطعة غير معلومة ربما تكون سوديان	٨٢
٢ ـ ٣	إلهة الخصوبة، أوائل الحقبة الكوشانية، قندهارا	٨٤
٢ ـ ٤	تمثال في وضعية القرفصاء، أفغانستان، القرن الرابع ـ القرن الخامس الميلادي	٨٥
٢ ـ ٥	امرأة شابة تحمل رمحاً ـ الهند، بيجرام، الحقبة الكوشانية، القرن الأول ـ القرن الثاني الميلادي	٨٦
٢ ـ ٦	نسوة يمتطين الخيل في باحة القصر	٨٧
٢ ـ ٧	نسوة من سوجديا من أفرازياب بالقرب من سمرقند	٨٨
٢ ـ ٨	سوجديانية من أفرازياب بالقرب من سمرقند	٨٩
٢ ـ ٩	فارس في مقدمة البعثة	٩٠
١٠ ـ ١	صورة يظهر فيها أولوغ بيك بن شاه رخ عاقداً اجتماعاً	٢٦٧
١٠ ـ ٢	الحاكم المغولي وبلاطه	٢٦٨
١٠ ـ ٣	الحاكم المغولي وبلاطه	٢٦٩

١٠ ـ ٤	سراي ملك خانم، وأولوغ بيك	٢٧٢
١٦ ـ ١	مشهد ليلي في أحد القصور، لوحة من مخطوط «خمسه نظامي» (١٥٣٩ ـ ١٥٤٣م)	٤٤٦
١٩ ـ ١	صور لأنواع الوسائل التي كانت تُستخدم لنقل السيدات في الهند المغولية	٥٢٦
١٩ ـ ٢	أميرة مغولية تسافر في كاجابا محمولة بين جملين (القرن الثامن عشر)	٥٢٧
١٩ ـ ٣	أوردوبيكية أو حارسة مسلحة من حارسات الزنانة المغولية (القرن السابع عشر)	٥٤٣
١٩ ـ ٤	الصيد، مدرسة ديكان، القرن الثامن عشر	٥٤٤

تمهيد

إن الفضل في تشجيعي وحثّي على جمع هذه المقالات المختارة في كتاب واحد ليعود أولاً وأخيراً لصديقَي عمري بوني ويلر، وجيرمي آدامز Jeremy Adams بالجامعة الميثودية الجنوبية، فقد كانا أوّل من اقترح عليَّ أن أعد خطةً لتأليف كتاب عن المرأة في العصور الوسطى الإسلامية. وإننا لنظنّ أن تلك الجهود قد أثمرت بنشر أول كتاب متخصص في مناقشة أحوال المرأة المسلمة في العصور قبل الحديثة، وقدمنا فيه مجموعة ثرية من المعلومات والأفكار الجديدة عن تاريخ هذه المرأة الثقافي. وهنا يتوجب عليَّ تقديم بالغ الامتنان والشكر لكل مَن شارك في هذا العمل واجتهد مثابراً حتى خرج هذا العمل إلى النور.

لطالما صَوَّر الأوروبيون والأمريكيون، وكذلك بعض المسلمين، بغير كثير تمحيص، المرأةَ في العالم الإسلامي ضحيةً مُذعِنةً لقهر الرجال، مجردةً من حقوقها وشخصيتها، على عكس ما تقدمه المقالات التالية للقارئ من مجموعة مختلفة تماماً من الافتراضات؛ إذ تكشف عن نماذج نسائية مارست تأثيراً سياسيّاً جوهريّاً، ورصدت كثيراً من الموارد المالية لتشييد المنشآت العامة، مولية دعمها ورعايتها لصوفيين وأولياء وأدباء كثر، ومشاركة أيضاً في مجالات متنوعة على نحو مدهش من النشاطات. وقد ذُهلتُ ـ كمحررٍ للكتاب ـ لرسومٍ ملونة، الحقيقية منها والتخيلية، سيتمّ عرضها في بعض صفحات هذا الكتاب، مثل المرأة التي تنافس خطيبها في ركوب الخيل والرماية والمصارعة وهي متخفية، وتثبت أنهما متكافآن، والمرأة المحاربة التي تكشف عن صدرها لرجل من أعدائها، فتُجحِظ عينيه بذلك، وابنة سلطان دلهي التي تستولي على العرش وتقود ـ وهي سافرة ـ جيوشها في

المعركة، والنبيلة التي تأمر بإلقاء عبيدها في النيل لتكتشف كيف تلتهم التماسيح فرائسها. ولقد كان معظم هؤلاء النسوة حقيقةً ينتمين للطبقات الراقية، ولكن بمزيد من التقصي في هذا المجال سينتقل التركيز إلى الأنشطة التي مارستها المرأة من الطبقات الدنيا بوصفها من القوى الكادحة آنذاك.

يبقى أن أعرب عن خالص تقديري لما قدمته لي كل من ليندا سنو Linda Snow، أمينة المكتبة المسؤولة عن الأبحاث، وفيكي بولوك Vicki Bullock، المسؤولة عن الاستعارة من المكتبات الخارجية، اللتين تعملان في مكتبة جامعة تكساس في دالاس. وأعرب أيضاً عن عميق تقديري لما لقيت من عون من الأستاذة ويلر وطلابها الذين يساعدونها في البحث: شياودي انج Xiaodi Zhang، وجابريلا بولديا Gabriela Boldea، وبنينجتون إنجلي Pennington Ingley بالجامعة الميثودية الجنوبية، كما يستحق ماثيو إرفين Matthew Ervi، من طلاب الأستاذة ويلر، شكراً خاصّاً لعينه الناقدة الثاقبة، وعقله الراجح المستنير، وتفانيه في العمل معها، فما كان هذا الكتاب ليرى النور بغير عونه وخبرته. وأخيراً، أدينُ بالفضل الكبير لزوجتي دونا برلينر Donna Berliner التي آزرتني كثيراً، وما أبدت من ذلك مللاً ولا كللاً، وأفنت ساعات طويلة من أجلي على برنامج معالجة الكلمات.

غافن آر. جي. هامبلي
دالاس

مقدمة

تبديات المرأة المسلمة في العصور الوسطى التاريخ والتأريخ

بقلم: غافن آر. جي. هامبلي

تعرض معظم اللمحات العامة عن التاريخ الإسلامي، وعلى وجه الخصوص تلك التي يطالعها الطلبة في بداية دراساتهم في هذا الصدد، النّذر اليسير لحياة النساء، أو ربما تخلو منها مُطلقاً. وقد وصف رونالد سي. جيننغز Ronald C. Jennings النمط السائد في عام ١٩٧٥م قائلاً:

«لطالما رأى المتخصصون الغربيون في العصر الحديث أن المرأة في النظام الاقتصادي والاجتماعي في الحضارة الإسلامية عموماً كانت مُسترَقّة ومَهينة. واتفق المستشرقون وعلماء الأنثروبولوجيا على أن المُسلمات كنّ في واقع الأمر ملكاً لآبائهن أولاً، ثم لإخوانهن الأكبر سنّاً، ثم لأزواجهن، وأنه لم يكن باستطاعتهن إدارة أملاكهن الخاصة، أو التحكم بها، وأنهن في الواقع كنّ يُحرَمن عادة من الميراث الذي يُخوَّلن به في القرآن، وأنه لم يكن لهنّ الحق حتى في إبداء آرائهن عند الزواج، حيث كنّ تجارةً بأيدي آبائهن، أو الأوصياء عليهن؛ إذ افتُرِض بالإسلام أنه قد أنزل، منذ ظهوره حتى الآن، بالنساء ألواناً من الذل والازدراء، كما عُدَّ أنه لم يكن لهن سبيل للخروج على سلطة آبائهن وإخوانهن وأزواجهن، حتى مساءلتها»[١].

(١) انظر: Ronald C. Jennings, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 18 (1975), pp. 53-54.

وكانت إشارة المؤرخين إلى مكانة النساء في الإسلام ـ مجتمعاً وشريعةً وعقيدةً ـ إشارةً عابرة، لكنّهم اكتفوا غالباً بالتركيز على بعض الممارسات، مثل: ارتداء الحجاب، وتعدد الزوجات، والزواج العرفي، والحريم، بيد أنه لم يكن لدارس ليغفل كليةً عن وجود المرأة، فقد كانت هناك شخصية خديجة ودورها في حياة نبي الإسلام، وكانت هناك أيضاً شخصية عائشة المتطفلة «من وجهة نظر الشيعة»، زوجة النبي المفضلة في حَرمه، وأيضاً بعض زوجات وأمهات الخلفاء. ومنذ زمن طويل، أطلع بوسبيك **Busbecq**، سفير الإمبراطور فرديناند **Ferdinand**، لدى السلطان العثماني سليمان القانوني (في الفترة بين ٩٢٦ ـ ٩٧٤هـ/ ١٥٢٠ ـ ١٥٦٦م)، القرّاء الغربيين على نموذج زوجة السلطان سليمان سيئة السمعة؛ والمعروفة لدى الأوروبيين باسم روكسانا **Roxana**. كما كتب رحالة القرن السابع عشر إلى الهند عن السلطة والحماية اللتين مارستهما نور جيهان **Nur Jahan**، زوجة جهانجير **Jahangir**، وابنة أخيها ممتاز محل **Mumtaz Mahall**، التي من أجلها بُني قصر تاج محل، إضافةً إلى شخصيات النساء الخارقة الخيالية التي أُتخِمَت بها صفحات قصص ألف ليلة وليلة، وملاحم الفرس، والقصص الرومانسية، التي تسربت بعض المعارف عنها تدريجيّاً إلى الموروثات الأدبية الأوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ونظراً لكل ما قدمنا له توّاً، يمكننا القول ـ بأناةٍ ـ بأنّ الباحثين في العصور الإسلامية السالفة، سواء من المسلمين أو من المستشرقين الأوروبيين، قد تجاهلوا على مدى أجيالٍ وجود النساء في تلك العصور إلى حدٍّ كبير. وقد كان هذا التجاهل غريباً كل الغرابة؛ نظراً لتجنّب المؤلفين المسلمين في العصور الوسطى التطرّق البتة لهذا الموضوع، فما كان من معظم الباحثين والرحالة الأوروبيين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إلا أن ارتأوا مواقف الثقافة الدينية والشريعة الإسلامية بوصفها قمعيةً تجاه المرأة؛ إذ تعين فهمهم للمرأة من أهل بيت المسلم بوصفها مستودعاً لشرف الرجل، ومن ثمّ بوصفها مادةً غير ملائمة للتساؤل حيالها. ونظراً لأنه لم يكن لهؤلاء الباحثين والرحالة أيّ اتصال فعلي بالنساء آنذاك سوى بالخادمات والجاريات، إضافةً إلى اتصال بعيد بالفلاحات والبدويات، فقد جاءت استنتاجاتهم أن النساء المسلمات، باستثناء النماذج غير القياسية

المذكورة آنفاً، لم يكن لهنَّ أيّ دور بارز في تشكيل ثقافة المسلمين أو تاريخهم. ولم يكن من المثير للدهشة أن الرحالة الأوروبيين في جميع العصور ـ الذين حُرِموا من رؤية نساء الطبقة الراقية اللاتي كن منزويات في المنازل، ومحجبات في الشارع ـ قد نسجوا خيالاتٍ جنسية تجمع بين الجاذبية الخفية، ومن ثمّ العجيبة، لأولئك المقيمات بغرف الحريم، ومن ثمّ الفسق المزعوم نتيجة تجاهل أسيادهنَّ لهن. وعلى ذلك الدرب سارت أعمال كثيرة من أدب الرحالة الأوروبيين عن الشرق الأوسط، كما حدث ذلك في فترة سابقة عندما كتب رجل إنجليزي غير معروف لدى زيارته مصر في أواخر القرن السادس عشر: «نساء هذا البلد جميلات غاية الجمال، فهن يلبسن الملابس الثمينة المرصعة بالذهب والأحجار الكريمة، ويتقلدن المجوهرات النفيسة، ويتعطرن بالروائح الزكية؛ لكنهن شهوانيات للغاية». ومن الواضح أن هذا الرجل قد ارتحل إلى مكة أيضاً، حيث وصف نساءها قائلاً: «النساء في هذا المكان لطيفات ومرحات، وجميلات ووسيمات، ذوات أعين مغريات، مُلهِبَات شبقات، ومعظمهن شقيات منتقبات»[٢]. كان من الطبيعي أن تسيء الحضارتان فهم إحداهما الأخرى، فقد كتب أسامة بن منقذ، الوجيه السوري البارز في القرن الثاني عشر، عن الصليبيين الذين عرفهم جيداً في ساحل الشام قائلاً: «إن الفرنجة لا نخوة لهم، ولا غيرة، فقد يمشي أحدهم مع زوجته، ويقابل رجلاً يأخذ زوجته من يدها، ويتنحى بها جانباً، ويتحدث معها، في حين يقف الزوج على الجانب الآخر منتظراً أن تنهي زوجته حديثها مع هذا الرجل، فإن غابت لوقت طويل تركها وحدها مع ذاك الرجل الذي يحادثها ومضى». لقد بدت مثل هذه الأعراف الأخلاقية غريبة على السوري تماماً مثلما بدا احتجاب المرأة المسلمة ببيتها غريباً على معارف الفرنجة[٣].

وبرغم هذه الصورة العامة من التجاهل، فمن غير الصحيح القول بأن جميع دارسي التاريخ والحضارة الإسلاميين قد تجاهلوا حضور النساء فيهما.

---

(٢) انظر: Richard Hakluyt, *The Principal Navigations Voyages Traffiques and Discoveries of the English Nation*, 10 vols. (London: J. M. Dent and Sons, 1927), vol. 3, pp. 173 and 187.

(٣) انظر: Philip K. Hitti, *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usamah Ibn-Munqidh* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987), p. 164.

ومن بين جماعة الباحثين من أبرز الأوروبيين المتخصصين في الدراسات الإسلامية: إجناتس جولدتسيهر Ignaz Goldziher (١٨٥٠م - ١٩٢١م)، وهنري لامنس Henri Lammens (١٨٦٢م - ١٩٣٧م)[٤]. وقد عكست معظم الكتابات، برغم ذلك، التحامل المسيحي واسع النطاق تجاه الإسلام - عقيدةً ونظاماً اجتماعياً - في القرن التاسع عشر، مما شجع الفقيه الهندي أمير عليّ على كتابة دفاعه الشهير في كتابه **روح الإسلام** *Spirit of Islam*، الذي خصص فيه فصلاً كاملاً لشرح مكانة المرأة في الإسلام، محتجّاً على ذلك التحامل الأوروبي، فيقول:

«حتى في ظل القوانين بوضعها القائم آنيّاً في كتب القانونيين، يمكننا القول بأن الوضع القانوني للمرأة المسلمة قد يفوق وضع المرأة الأوروبية. . . فما لم تبلغ سن الزواج، فهي ترفل في ظلّ أبويها، فإن بلغت سن الرُّشد، تظل حدّاً في حماية أبيها، أو من يحل محلّه، ولكن ما إن تبلغ السن القانونية، تُخوَّل بجميع حقوقها الشرعية، وتعامَل كفرد مستقل، فيصبح من حقّها أخذ حصتها من ميراث أبويها مع إخوانها. وبرغم اختلاف الحصة ما بين الذكر والأنثى، يتوقف هذا التمييز على الوضع النسبي للأخ والأخت، ولا يمكن تحت أيّ ظرف من الظروف أن تُزوج المرأة ذات الأهلية بغير موافقتها، «حتى من قِبل السلطان». وهي لا تفقد شخصيتها المستقلة بالزواج، إذ تظل فرداً مستقلّاً من أفراد المجتمع».

«ومن الشروط الأساسية للزواج أن يدفع الزوج لزوجته مهراً، وعندما

---

(٤) أحد أمثلة الكتب الخاصة بالنساء المسلمات انظر كتاب: Nicolas Perron, *Femmes arabes avant et depuis l'islamisme* (Paris: Librarie Nouvelle, 1858).

وتقع هذه الدراسة في ستمائة صفحة تغطي الفترة حتى خلافة المأمون (١٩٨ - ٢١٨هـ/ ٨١٣ - ٨٣٣م)، وتبعتها دراسات أخرى مثل: A. Wilken, *Das Matriarchat bei den alten Arabern* (Leipzig: O. Schulze, 1884); I. de Neval, *Systeme Legislative musulman: Mariage* (St. Petersburg: Trenke and Fusnot, 1890); W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 2nd ed. (London: Adam and Charles Black, 1903); Henri Lammens, *Fatima et les filles de Mahomet* (Rome: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1912); E. Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco* (London: Macmillan and Co., 1914); I. Lichtenstadter, *Women in the 'Aiyam al-'Arab* (London: Royal Asiatic Society, 1935), and Gertrude H. Stern: *Marriage in Early Islam* (London: The Royal Asiatic Society, 1939), and "The First Women Converts in Early Islam, " *Islamic Culture*, vol. 13 (1939), pp. 290-305.

لا يتمكن من دفع المهر، يفرض لها القانون مهراً وفقاً لوضعها الاجتماعي. وزواج المسلم يعد أمراً مَدنيّاً لا يحتاج لعالم دين، أو لإجراء أي مراسم خاصة. ولا يخول عقدُ الزواجِ الرجلَ أيّة سلطةٍ على المرأة بشخصها خارج نطاق ما يحدده القانون، وكذلك لا يمنحه أيَّة سلطةٍ على مصالحها وممتلكاتها. والإقرار بحقوقها كأم ليس عُرضة للأهواء الفردية للقضاة، كما لا يحق لزوجها المبذر الاستيلاء على ما اكتسبته من مال بمجهودها، ولا سبيل لزوجها ـ حال كونه فظّاً ـ إن أساء معاملتها الإفلات من العقاب. وللزوجة بكامل أهليتها حرية التصرف في كل الأمور التي تخصها وتخص ممتلكاتها من دون تدخل من زوجها أو أبيها، ويحق لها أن تقاضي المَدينين لها في أروقة المحاكم من دون الحاجة لاصطحاب أحد المعارف، أو التخفي تحت اسم الزوج. وهي تستمر في ممارسة الحقوق نفسها التي يمنحها القانون للرجل بعد انتقالها من بيت أبيها إلى بيت زوجها، وتُضمَن لها جميع الامتيازات الخاصة بها كامرأة وزوجة بنص القانون، لا باسم آداب السلوك التي «تتغير من وقت لآخر». وجملة القول إنه لا يُعد وضع المرأة المسلمة أسوأ من وضع مثيلاتها من الأوروبيات، بل إنها لتفوقهن في كثير من المناحي. وما وَضْعُها المُزرِي آنيّاً ـ مقارنةً بما يجب أن تكون عليه ـ إلا نتيجة انعدام الثقافة في المجتمع على عمومه، لا بأثرِ من القوانين التي أرساها السلف»[٥].

ولم تشكل هذه الكتابات الجدلية تاريخ المرأة بمعناه الآني؛ إذ يبدو أن ريادة كتابة تاريخ المرأة في الشرق الأوسط كانت بيد الباحثة العربية ـ الأمريكية البارزة نابيا أبوت Nabia Abott (١٨٩٧م ـ ١٩٨١م) المولودة في ماردين بجنوب شرق تركيا، حيث كان والدها تاجراً عربيّاً مسيحيّاً، سافر للتجارة مع عائلته إلى الموصل، ثم إلى بغداد، وأخيراً إلى بومباي التي كانت واقعة آنذاك تحت الاحتلال البريطاني. وفي الهند، تعلمت أبوت في عدة مدارس تُدَّرس فيها جميع المواد باللغة الإنكليزية، وتخرجت في عام ١٩١٩م بتقدير امتياز مع مرتبة الشرف من مدرسة إيزابيلا ثوربون للبنات في

---

(٥) انظر: Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam* (London: Christophers, 1922) (revised edition, 1935), pp. 256-257.

ربما يُفترض أن هذه الملاحظات ليست بالضرورة نتيجة خبرته اليومية في المحاكم.

لكناو، وعادت بعد ذلك لفترة وجيزة إلى بلاد ما بين النهرين الخاضعة آنذاك لحماية عصبة الأمم، حيث أوكلت لها مهمة تطوير تعليم المرأة تحت رعاية جيرترود بل Gertrude Bell، فيما عُرِف حديثاً باسم مملكة العراق، ثم انتقلت مع عائلتها للولايات المتحدة، حيث حصلت على درجة الماجستير من جامعة بوسطن في عام ١٩٢٥م، والتحقت في العام ذاته بكلية أشبري بـ «ويلمور» بولاية كنتاكي، حيث قامت بتدريس التاريخ حتى عام ١٩٣٣م، إلى أن أصبحت رئيساً لهذا القسم، ثم تلقت الدعوة للانضمام إلى أعضاء هيئة التدريس في المعهد الشرقي بجامعة شيكاغو، وكانت السيدة الأولى التي توجه لها مثل هذه الدعوة، حيث عملت مع مارتن سبرنغلينغ Martin Sprengling في دراسة الوثائق الإسلامية الأولى التي كانت في حوزة المعهد، حيث ظلت تعمل هناك لمدة ثلاثين عاماً حتى تقاعدت في عام ١٩٦٣م، وقد توفيت في عام ١٩٨١م.

ولأبوت كتابات في موضوعات كثيرة، منها دراسة النقوش القديمة، وكذلك دراسة المسكوكات، وعلم البرديات، وكانت مع ذلك من رعيل الباحثين الأول ممن شرعوا في الكتابة حول تاريخ المرأة المسلمة. وقد تبدّى اهتمامها بموضوع البحث هذا تحديداً في عام ١٩٤١م، عندما نُشر لها مقالان بعنوان: «ملكات العرب قبل الإسلام»(٦)، و«النساء والدولة إبان ظهور الإسلام»(٧). وفي العام التالي، أكملت ثلاثيتها عن النساء في بداية العصر الإسلامي، والتي ضمت كلاً من مقال «النساء والدولة في صدر الإسلام»(٨) والسيرة الذاتية: «عائشة حبيبة محمد»(٩)، وفي عام ١٩٤٦م

(٦) انظر: Nabia Abbott, "Pre-Islamic Arab Queens," *American Journal of Semitic Studies*, vol. 58, no. 1 (January 1941), pp. 1-22.

(٧) انظر: Nabia Abbott, "Women and the State on the Eve of Islam," *American Journal of Semitic Studies*, vol. 58, no. 3 (July 1941), pp. 259-284.

(٨) انظر: Nabia Abbott, "Women and the State in Early Islam," *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 1, no. 1 (January 1942), pp. 106-126 and 341-368.

(٩) انظر: Nabia Abbott, *Aishah, the Beloved of Mohammed* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1942).

وأعيدت طباعته Nabia Abbott, *Aishah, the Beloved of Mohammed*, Middle East Series (New York: Arno Press, 1973).

نشرت «ملكتان من بغداد: والدة هارون الرشيد وزوجته»(١٠). وليس من أحد يطاولها قامةً في ذلك.

ومن بدايات كتابة تاريخ المرأة(١١)، ووصولاً إلى ما نحن فيه الآن من خضمّ الدراسات الكثيرة في هذا الصدد، ما من دراسة بحثية سلطت الأضواء على المرأة في العصور الوسطى الإسلامية إلا دراسة واحدة فقط هي دراسة آن ك. س. لامبتون Ann K. S. Lampton لرسالة الماجستير التي حملت عنوان «الثابت والمتغير في بلاد فارس في العصور الوسطى» Continuity and Change in Medieval Persia، والتي نُشرت في عام ١٩٨٨م، حيث خصصت آن فصلاً كاملاً لدراسة الأدوار التي لعبتها المرأة اقتصادياً وسياسياً في عصر الملوك السلاجقة والإلخانيين(١٢) تحت عنوان «نساء الأسرة الحاكمة». ولم يحاول أحد الكتابة عن هذا الموضوع من قبلُ؛ لذا ما زال هذا العمل يعد من الكلاسيكيات.

في الوقت نفسه، منذ أكثر من قرن، تساءل الباحث إجناتس جولدتسيهر المتخصص في الدراسات الإسلامية كذلك عن الدور الذي أدته المرأة في المحيط العام التقليدي للدين الإسلامي، حيث استهدفت تقاليد تقديس الأولياء ومزاراتهم وأضرحتهم بعض الحاجات المجتمعية الملحّة. وفي مقال يحمل عنوان «تقديس الأولياء عند المسلمين»، طعن جولدتسيهر في زعم بيرون Perron أن المرأة كانت معزولة بوجه أساسي من الحياة الروحانية

---

(١٠) Nabia Abbott, *Two Queens of Baghdad, Mother and Wife of Harūn al-Rashīd* (Chicago, IL: The University of Chicago press, 1946).

وأعيدت طباعته بالعنوان نفسه وصدر عن: (Chicago, IL: Midway Reprints, 1974).

(١١) للعالم الإسلامي، يشمل ذلك: Nikkie R. Keddie and Beth Baron, eds., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven, CT: Yale University Press, 1991), and Wiebke Walther, *Women in Islam* (Princeton, NJ: Markus Wiener Publishing, 1993).

(١٢) انظر: Ann K. S. Lambton, *Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic, and Social History, 11th-14th Century* (New York: Persian Heritage Foundation, 1988).

في الوقت نفسه، يجب أن نذكر المقال المهم الذي ظهر في العقد الماضي: Franz Rosenthal, "Fiction and Reality: Sources for the Role of Sex in Medieval Muslim Society," in: A. L. al-Sayyid Marsot, ed., *Society and the Sexes in Medieval Islam* (Malibu: Undena Publications, 1979), pp. 3-22.

للإسلام[١٣]، معترفاً بالدور الجوهري الذي أدته المرأة في الحفاظ على المعتقدات التقليدية عن الأولياء، وتدفق الزيارات إلى تلك الأضرحة والمزارات، حتى لقد حظيت بعض النساء بمنزلة الأولياء. وتتبدى قداسة المرأة الوليَّة في أضرحة السيدة نفيسة، والسيدة زينب بالقاهرة[١٤].

وتعينت رؤى جولدتسيهر إلهاماً تستمده مارجريت سميث Margaret Smith في إجراء دراستها المطولة عن حياة وتعاليم المتصوفة الأولى ربيعة بالبصرة (٩٥ ـ ١٨٥هـ/ ٧١٣ ـ ٨٠١م)، وكانت من أُوليات الدراسات في لفت الانتباه لدور المتصوفات[١٥]، حيث طرحت مارجريت بعض التساؤلات ـ التي لم تلقَ إجابةً إلى الآن ـ حول مكانة المرأة في الأعراف الروحانية الإسلامية، وفي الصوفية بوجه خاص، أو كما تقول آن ماري شيمل Annemarie Schimmel:

«كانت مواقف التوجهات الصوفية إزاء الجنس الناعم متباينةً؛ إذ يمكن القول بأن الصوفية آثرت التوسع في الأنشطة النسائية على الاهتمام بما سواها من فروع الإسلام الأخرى، وذلك لأن عطف النبي محمد على المرأة، وتعدد زوجاته، وبناته الأربع قد بدَّد عن المسلمين آنذاك شعور الأسى الذي خيَّم بظلاله في جنبات الرهبنة المسيحية في القرون الوسطى. ولتقديس فاطمة لدى الشيعة دلالته على الدور المهم الذي ارتبط بالمرأة في الحياة الدينية الإسلامية»[١٦].

---

(١٣) انظر: Ignaz Goldziher, "Le Culte des saints chez les Musulmans," *Revue de l'Histoire des religions*, vol. 2 (1880), pp. 257-351 esp. 286-295.

الاقتباس من بيرون: Perron, *Femmes arabes avant et depuis l'islamisme*, p. 350.

وللحصول على ترجمة بالإنجليزية لجولدتسيهر (Goldziher)، انظر: Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, translated from the German by C. R. Barber and S. M. Stern, 2 vols. (London: George Allen and Unwin Ltd., 1966-1971), vol. 2, pp. 270-279.

السيدة نفيسة هي الحفيدة الكبرى للإمام الحسن حفيد النبي، وقد اشتهرت بالعلم والتقوى، وأصبح ضريحها الموجود بالقرب من مسجد أحمد بن طولون مزاراً. انظر: "Al-Saiyida Nafisa," in: *Encyclopedia of Islam* (I), pp. 826-827.

(١٤) والسيدة زينب بنت محمد هي أخت أول إمام للشيعة.

(١٥) انظر: Margaret Smith, *Rābi'a the Mystic and Her Fellow Saints in Islam* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1928).

(١٦) انظر: Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), p. 426.

وقد كتبت شيمل نفسها عن «العنصر النسائي في الصوفية»[17]. أما لدى ج. سبنسر تريمنجهام J. Spencer Trimingham، فقد «كانت الصوفية المجال الديني الوحيد الذي وجدت النساء فيه مكاناً»[18] سواء كأقطاب صوفية مستقلة، أو كعضوات في طوائف صوفية، قائلاً بأن مصطلح «الرباط» - برغم ما أُلحِق به من المعاني لاحقاً - كان ينطبق في العصور الإسلامية الأولى على المتصوفات، في حين كان مصطلح «خاناقاه» يشير إلى المجتمع الذكوري من المتصوفين. على سبيل المثال، وُجدت سبع جماعات دينية تصوفية للنساء في حلب، ما بين ١١٥٠م و١٢٥٠م، كما وُجدت ببغداد عدة جماعات دينية متصوفة أشهرها على الإطلاق رباط فاطمة الرضيَّة التي توفيت عام ٥٢١هـ/١١٢٧م، وفي القاهرة رباط البغدادية الشهير الذي بنته ابنة السلطان بيبرس الأول (٦٥٨ - ٦٧٦هـ/ ١٢٦٠ - ١٢٧٧م) في عام ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م على شرف المتصوفة الشيخة زينب بنت أبي البركات، التي عُرفت باسم بنت البغدادية[19]. ولسنا نبالغ إن قلنا إن دراسة صلة المرأة بالصوفية ما زالت في مهدها، سواء من ناحية حياة وتعاليم أقطاب المتصوفات المستقلات، أو من ناحية أدوار النساء في حياة الشيوخ المتصوفين. وفي هذا الصدد يعدّ الأدب الصوفي الهندي في العصور الوسطى حقلاً خصباً، أو في ضوء «السلاسل» الصوفية التي استحثت المساهمات النسائية، مثل «البكراشي»، أو من ناحية احتفاظ بعض الطرق الصوفية التي تحافظ على مسارات أنساب وسير النساء اللاتي ارتبطن بهذه الطرق الصوفية مثل «المولوية»[20]. وقد لفت جوليان بولديك الانتباه لأهمية دور المرأة في التراث الصوفي في ترجمته الأخيرة للتذكرات العويسية[21].

---

(١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢٦ - ٤٣٥، و Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections* (Boulder, CO; London: Lynne Rienner Publishers, 1994), pp. 91-113.

(١٨) انظر: J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1971), p. 18.

(١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢٠) انظر: C. L. Huart, *Les Saintes des derviches tourneurs,* 2 vols. (Paris: Editions Ernest Leroux, 1918), et Speros Vyronis, "The Muslim Family in 13th - 14th Century Anatolia as Reflected in the Writings of the Mawlawi Dervish Eflaki," in: E. Zachariadou, ed., *The Ottoman Empire (1300-1389)* (Rethymnon: Crete University Press, 1993), pp. 213-223.

(٢١) انظر: Julian Baldick, *Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia* (New York: New York University Press, 1993).

وبعيداً عن المرأة المتصوفة، أُغفلت دراسةُ المرأةِ باحثةً ومعلمةً وناشرةً للمعرفة، وهنا يُطل جولدتسيهر بوجه الريادة مرةً أخرى، حيث يُؤكد على الدور الذي أدته المرأة في «الإسناد» كراوية ثقة في رواية الأحاديث، ممثّلاً على ذلك بالتحديد بنساء الكوفة اللاتي روين الحديث عن سَلّامة بنت الحر الفِزارية من صحابيات الرسول، ومنهن عبيدة المدنية الأنصارية، وحفيدتها عبدة بنت بشر، وهما من راويات الحديث البارزات، مؤكداً أن كريمة بنت أحمد المرزوية كانت راويةً لصحيح البخاري، وكذلك مشدداً على أهمية «شُهدة» الأندلسية في رواية الأحاديث. وكذلك عملت بعض النساء في بداية الإسلام، إضافة إلى ذلك، معلمات وقاضيات[٢٢]. ويثير كل ما سبق ذكره تساؤلات حول تعليم المرأة ـ في الحريم وغيره ـ ومدى تعلمهن للقراءة والكتابة، والنهج الذي انتهجته قلة من النساء ليصبحن مثقفات، وليس متعلمات فقط. ومن الأسئلة التي تطرح نفسها هنا ما يلي: مَن علمهن؟ أكان يُشجَّع تعليمهن، أم كان أمراً مُستهجَناً؟ لا توجد إجابات مباشرة عن مثل هذه الأسئلة، ويسلم مايكل شامبرلين Michael Chamberlain في دراسته الشاملة للحياة الفكرية في دمشق في العصور الوسطى بأن وجود النساء المتعلمات والمثقفات بين أفراد الطبقات الراقية الحاكمة كان قاعدةً، لا استثناءً. وبرغم أن محور دراسته الرئيس لم يكن النساء في ذلك العصر، فإنه يفترض وجود مثل هؤلاء النساء، ومن ثمّ يقول في سياق تناوله لإنشاء المدارس في دمشق خلال القرنين التاليين لوصول نور الدين إلى البلاد في عام ٥٤٩هـ/ ١١٥٤م:

«إن الدور الذي أدته النساء في المؤسسات يكشف لنا إلى أيّ مدى كانت ربات البيوت ـ وليس الأمراء أو الحكام ـ هنَّ مَن يُؤسسن الأوقاف على نطاق واسع. فوفقاً للمؤرخ النعيمي، تأسست خمس مؤسسات كبرى بين عامي ٥٥٤هـ/ ١١٥٩م و٦٢٠هـ/ ١٢٢٣ ـ ١٢٢٤م بفضل مجموعة من نساء ينتمين إلى الطبقة العسكرية، إلا واحدة منهن كانت تنتمي إلى بيت الحاكم، وقامت مجموعة أخرى من نساء الحكام والأمراء البارزين بتأسيس

(٢٢) انظر: Goldziher, *Muslim Studies*, vol. 2, pp. 366-368, and Roded, *Women in Islamic Biographical Collections*, pp. 63-89.

خمس مؤسسات أخرى بين عامي ٦٢٠هـ و٦٥٨هـ/ ١٢٥٩ ـ ١٢٦٠م. وقد تنوعت أسباب تأسيسهن لمثل هذه المؤسسات، بيد أن لهذا كله دلالة على قوة أولئك النساء في بيوت الطبقات العسكرية آنذاك»[٢٣].

وفي نقاشه حول نشر التعليم، يكتب عن حلقات الدرس: «وكانت تشتمل تلك الحلقات التي كانت تحاضر فيها النساءُ على أخريات في منازلهن»[٢٤]. وكذلك حظيت المعلمات بجزيل الثناء لما أفضنه من النفع الاجتماعي على من علمنهن من النساء وفقاً للحديث: «إنَّ مِنْ شَرِّ النَّاسِ عِنْدَ اللهِ مَنْزِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَالِمٌ لَا يُنْتَفَعُ بِعِلْمِهِ»[٢٥].

ومع ذلك، انتشر تيار في الفكر الإسلامي يرى إقصاء المرأة تماماً من الحياة العامة، وذلك استناداً إلى الحديث: «لن يفلح قوم ولّوْا أمرَهم امرأة». ووفقاً للإمام البخاري، روى هذا الحديث أحد صحابة الرسول عقب انتصار «علي» على مؤيدي «عائشة» في الموقعة المعروفة باسم موقعة الجمل عام ٣٥هـ/ ٦٥٦م، وأخذ به أيضاً من يُدعَون بالمصلحين في الإمبراطورية العثمانية في القرن السابع عشر حين استنكروا تدخل نساء القصر في شؤون الإمبراطورية بدءاً من عهد السلطان مراد الثالث (٩٨٢هـ ـ١٠٠٣هـ/ ١٥٧٤ ـ ١٥٩٥م) حتى السنوات الأولى من حكم السلطان مراد الرابع (١٠٣٢ ـ ١٠٤٩هـ/ ١٦٢٣ ـ ١٦٤٠م). وقد وصف أحمد رفيق، المؤرخ التركي في القرن العشرين، هذا التدخّل من قبل النساء بصورة مجازية عندما صاغ هذه العبارة الساخرة: «سلطنة النساء» *Kadinlar Saltanati*. ففي واقع الأمر، اتفق جميع مؤرخي الإمبراطورية العثمانية منذ القرن السابع عشر، سواء العثمانيون منهم أو الغربيون، على اعتقاد أن تأثير الحريم كان أحد العوامل التي ساعدت على انهيار الإمبراطورية العثمانية، وقد قيل الأمر نفسه عن الممالك

---

(٢٣) انظر: Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994), pp. 52-53.

(٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٣. انظر أيضاً: Jonathan Berkey, "Women and Education in the Mamlūk Period," in: Keddie and Baron, eds., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, pp. 143-57, and Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).

الإسلامية الأخرى بما فيها المملكة الصفوية والمغولية. ومؤخراً، عارضت الدراسة العلمية التي أعدتها ليزلي بيرس *Leslie Pierce* بعنوان «حريم الأباطرة» *The Imperial Harem* الرأي الذي كان يبدو راسخاً آنذاك.

وفي واقع الأمر، لطالما حظيت نساء الطبقة الراقية في المجتمعات الإسلامية التقليدية بفرصة التأثير في الشؤون العامة، حتى إن كن قد استخدمن هذا النفوذ بصورة غير واضحة. لقد كان من الممكن أن تجد دائماً امرأة قوية تحدّد أفعال زوج أو ابن أو أخ أضعف منها، أو أوامر حاكم مغرم بإحدى حريمه. وقد سُجِّلت العديد من الأمثلة على هذه الحالة، وربما يكون أفضل مثال لها عازفة العود السمراء «اتفاق»، التي يشير إليها روبن إروين Robin Irwin باسم لولا مونتيز Lola Montez عصرها[٢٦]؛ فلقد كانت «اتفاق» على وشك أن تصبح زوجة لثلاثة من السلاطين على التوالي. وهناك أيضاً عازفة الموسيقى في حريم الناصر محمد، التي من المفترض أنها عاصرت فترة حكمه الثالثة (٧٠٩ ـ ٧٤١هـ/١٣٠٩ ـ ١٣٤٠م)، والتي أصبحت في ما بعد زوجة لكل من الصالح إسماعيل (٧٤٣ ـ ٧٤٦هـ/ ١٣٤٢ ـ ١٣٤٥م)، والكامل شعبان (٧٤٦ ـ ٧٤٧هـ/ ١٣٤٥ ـ ١٣٤٦م)، والمظفر حاجّي (٧٤٧ ـ ٧٤٨هـ/ ١٣٤٦ ـ ١٣٤٧م) على التوالي. وفي عام ٧٤٨هـ/١٣٤٧م، تزعم فصيل من أمراء المماليك انقلاباً، وكان من بين مطالبهم طرد السلطان لاتفاق، وامرأة أخرى. ونتيجة لذلك، طُردتا من القلعة «دون أيّ أمتعة معهما سوى الملابس التي ترتديانها»، وفقدت «اتفاق» تاجها المرصع بالجواهر، الذي تنافس ثلاثة سلاطين على ترصيعه، «وبلغ ثمنه أكثر من مائة ألف دينار»[٢٧]. إلا أنها صمدت، وواصلت حياتها، وتزوجت فيما بعد من وزير مملوكي، ثم من أحد أبناء المارينيين بالمغرب.

ولكن نموذج المرأة القوية تمثّل أكثر في شخصية الملكة الأم في الإمبراطورية العثمانية، أو والدة السلطان التي سعت للدفاع عن مصالح ابنها ضد منافسيه المحتملين على العرش، والتي تجد في سبيل تحقيق هذا الأمر

---

(٢٦) انظر: Robert Irwin, *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250-1382* (Carbondale: Southern Ilinois University Press, 1986), p. 130.

(٢٧) انظر: P. M. Holt, *The Age of the Crusades* (London: Longman, 1886), p. 123.

نفسها مرغمة على التدخل في شؤون الدولة. وهناك العديد من الأمثلة على هذه الظاهرة، أهمها حالة السيدة صُبح ـ المتحدرة من إقليم الباسك Basque ـ وهي زوجة الملك الأموي الأندلسي الحكم الثاني (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ/ ٩٦١ ـ ٩٧٦م)، ووالدة هشام الثاني (٣٦٦ ـ ٣٩٩هـ/ ٩٧٦ ـ ١٠٠٩م و٤٠٠ ـ ٤٠٣هـ/ ١٠١٠ ـ ١٠١٣م) ـ التي أُرغِمت على التصدي لحاجب المنصور بذكائها. وقد كان هناك نوع آخر من النساء القويات مثل العشيقة المفضلة، وهي التي كانت تطمح دوماً لتقدُّم ابنها على إخوانه الأكبر منه سنّاً غير الأشقاء، وتعد كريمة السلطان، التي ضمنت خلافة ابنها سليم الثاني (٩٧٤ ـ ٩٨٢هـ/ ١٥٦٦ ـ ١٥٧٤م) عن طريق التخلص من إخوانه غير الأشقاء، أفضل مثال على هذا النوع من النساء، ولكن تأثير النساء كان ملحوظاً أيضاً في تقديمهن النصائح القيِّمة للأخ أو الابن أو الزوج، فقد كانت ست المُلك، أخت سادس الخلفاء الأئمة الفاطميين الحاكم (٣٨٦ ـ ٤١١هـ/ ٩٩٦ ـ ١٠٢١م)، بمنزلة أحد مستشاريه، على الرغم من أنها أمرت فيما بعد بقتله، وتمكنت فعليّاً من تنفيذ مخطط خلافة الزاهر. وإضافة إلى ذلك، أصبحت تركان خاتون، وهي من أتراك مدينة قبجاق ترك Qipcaq Turk، العشيقة المفضلة فيما بعد لدى علاء الدين تكيش (٥٦٧ ـ ٥٩٦هـ/ ١١٧٢ ـ ١٢٠٠م)، وسيطرت على بلاط ابنها علاء الدين محمد (٥٩٦ ـ ٦١٧هـ/ ١٢٠٠ ـ ٢٠م)، وتنازعت بشدة مع وريثه من زوجة أخرى، وهو جلال الدين، مما جعلها سبباً من أسباب عجز المملكة الخوارزمية عن مواجهة الانقضاض المغولي.

وهناك أيضاً امرأة أخرى شاركت في الحياة السياسية هي بغداد خاتون التي كانت موجودة في أثناء حكم الإلخان أبي سعيد (٧١٧ ـ ٣٦هـ/ ١٣٠٤ ـ ٣٥م)، وكانت والدتها أخت أبي سعيد، وكان والدها الأمير الأولوس جوبان القوي، وكان زوجها الأول شيخ حسن بوزورج مؤسس أسرة الجلايريان الحاكمة (٧٣٦ ـ ٨٣٥هـ/ ١٣٣٦ ـ ١٤٣٢م)، الذي تزوجته عام ٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م. وقد كان خالها الإلخان رغب في أن يتزوجها، بيد أن والدها تمكّن من إحباط محاولاته الزواج منها لبعض الوقت، ولكن بعد مقتله في عام ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م أصبحت خاتون زوجة الإلخان، وتمتعت في هذه الفترة بسلطة غير مسبوقة كمحظية من الحريم، وحصلت على لقب خوداونديجار؛ أي

الملكة. وفي عام ٧٣٢هـ/ ١٣٣١ ـ ١٣٣٢م، ساءت سمعتها؛ لاتهامها بأنها قد خططت مع زوجها السابق لاغتيال أبي سعيد، ولكنها ما لبثت أن استردت سمعتها ومكانتها في العام التالي، وتعرضت سلطتها لضربة قوية في عام ٧٣٤هـ/ ١٣٣٣ ـ ١٣٣٤م عندما تزوج أبو سعيد من ابنة أخيها، دلشاد خاتون، رافعاً إياها لمرتبة الزوجة الأساسية. وقد أبدت بغداد خاتون استياءها من الحطّ من قيمتها ومكانتها، فقد اتهمت بقتل أبي سعيد عام ٧٣٦هـ/ ١٣٣٥م، وفقاً لما ذكره ابن بطوطة، بالسم، وضُرِبت حتى الموت في حمامها إما بأمر من أمراء أبي سعيد، أو بأمر خليفته آربا Arpa. ومع هذا، فقد كانت خاتون كاتمة أسرار أبي سعيد لفترة من الوقت[(٢٨)].

لقد بلغت السلطة التي مورست بأيدي نساء الصفوة مداها حقّاً في عصر خانات المغول في الشرق الأوسط[(٢٩)]. فقد ذهل ابن بطوطة في أثناء زيارته لمدينة داشتي قبجاق في عام ١٣٣٠م عندما لاحظ وجود هذا الأمر الذي بدا جليّاً في تمتع زوجات أوزبك، خان القبيلة الذهبية، بقدر كبير من السلطة في غياب الخان[(٣٠)]. وقد ظل هذا التقليد المتمثل في ممارسة النساء للسلطة الحقيقية سارياً في أثناء حكم أسرة الترك المغول القادمين من وسط آسيا، مثل السلاجقة، ورجال الصف الثاني من الأتابكة، والإلخانيين، وخانات القبيلة الذهبية، والجاغاتيين، والتيموريين. وقد مارست العديد من نساء أسرة التيموريين الحاكمة سلطة كبيرة بمعاضدة أزواجهن، أو بالنيابة عنهم؛ مثل: جوهر شاد زوجة شاه روخ (٨٠٧ ـ ٨٥٠هـ/ ١٤٠٥ ـ ١٤٤٧م)، ونور جيهان وصيفة جهانجير (١٠١٤ ـ ١٠٣٧هـ/ ١٦٠٥ ـ ١٦٢٧م). وتقول كاثرين بابايان Kathryn Babayan في الفصل السادس عشر إن هذا التقليد ظل متبَعاً حتى حكم الأسرة الصفوية، وتؤكد صورة ناصر الدين شاه قاجار (١٢٦٤ ـ ١٣١٣هـ/ ١٨٤٨ ـ ١٨٩٦م) الفكرة نفسها بشكل أكبر، حيث يكتب، مشيراً

---

(٢٨) انظر: H. A. R. Gibb, *The Travels of Ibn Battuta*, 4 vols. (Cambridge, MA: Hakluyt Society, 1958-), vol. 2, pp. 340-341, and R. M. Savory, s.v. "Baghdâd Khâtun," in: *Encyclopedia of Islam* 2nd ed. vol. 1, pp. 908-909.

(٢٩) كتب ابن بطوطة: «تمتعت الزوجات بين الأتراك والتتار بمكانة عالية للغاية حقًّا، وكن يقلن عندما يصدرن أمراً: «بأمر السلطان والخاتون». وتمتلك كل خاتون عدة مدن وضواح، ومصادر كبيرة للدخل. وعندما كانت تسافر مع السلطان، يكون لديها معسكرها الخاص». انظر: Gibb, Ibid., vol. 2, p. 340.

(٣٠) انظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٤٨٠ ـ ٤٨٩.

إلى والدة الشاه، عن «التيار الخفي للنظام الأمومي في طبقة الصفوة في قاجار»[(٣١)]. إلا أنه يجب الاعتراف بأن كثيرات من هؤلاء النساء الفاعلات سياسيّاً لقين حتفهن بطرق عنيفة إثر حدوث التغييرات في مناخ سياسات البلاط، أو وفاة الزوج أو الابن. وأفضل مثال على ذلك المصيرُ الذي لحق بزوجة محمد خودابانـدا (٩٨٥ ـ ٩٩٦هـ/ ١٥٧٨ ـ ١٥٨٨م) ووالدة عباس الأول (٩٩٦ ـ ١٠٣٨هـ/ ١٥٨٨ ـ ١٦٢٩م)، وأميرة المازندراني «خير النساء بيجام» المعروفة بلقب «مهدي عُليا»، والتي أثار استيلاؤها على السلطة غضب أمراء قيزيلباش، مما دعاهم إلى التخطيط لخنقها في الحريم (غرة جمادى الأولى ٩٨٧هـ الموافق ٢٦ تموز/ يوليو ١٥٧٩م)؛ مُدَّعِين أن لها علاقة عاطفية بواحد من إخوة خان شبه جزيرة القرم[(٣٢)].

وفي الواقع، كانت حالات النساء اللاتي حاولن ممارسة السلطة المباشرة مختلفة بعض الشيء، وأكثر ندرة، مما يعكس المعارضة التقليدية لممارسة النساء دوراً صريحاً في مقابل تأثيرهن من وراء الكواليس، كأن نقول، على سبيل المثال، قد تفرض السيدة برودي Mrs. Proudie سيطرتها على زوجها القس في القصر، لكنّها لا تستطيع القيام بواجباته. وتعدّ السيدة الحرة من أوضح الأمثلة الباقية على الحكم النسائي في التاريخ الإسلامي، وقد كانت من الأسرة الصليحية الحاكمة في اليمن (٤٣٩ ـ ٥٣٢هـ/ ١٠٤٧ ـ ١١٣٨م)، وهم من معتنقي الدعوة الإسماعيلية، وحماة الخلفاء الأئمة الفاطميين، وهذا هو موضوع الفصل الخامس بقلم فرهاد دفتري Farhad Daftary. ولم تكن أقلّ منها تألقاً رضية بنت إلتتمش (٦٣٤ ـ ٦٣٧هـ/ ١٢٣٦ ـ ١٢٤٠م)، التي أعلنت نفسها سلطانة على عرش دلهي. ويتطرق بيتر جاكسون Peter Jackson لعرض عهدها المحفوف بالمخاطر في الفصل التاسع. أما شجرة الدر التركية أرملة حاكم مصر الأيوبي الصالح نجم الدين أيوب (٦٣٧ ـ ٦٤٧هـ/ ١٢٤٠ ـ ١٢٤٩م)، فقد استولت على الحكم في أثناء

---

(٣١) انظر: Abbas Amanat, *Pivot of the Universe* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997), caption to plate (4).

(٣٢) انظر: H. R. Roemer, "The Safavid Period," in: *The Cambridge History of Iran*, 7 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986), vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, edited by P. Jackson and L. Lockhart, pp. 254-256.

الفترة المضطربة التي آذنت باقتراب حكم المماليك، وقد حكمت مصر عام ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م، ولُقِّبت بملكة المسلمين، وأقصاها أمراء المماليك البحرية تدريجيّاً عن السلطة. وفي اليوم الحادي عشر من ربيع الثاني ٦٥٥هـ، الموافق الثامن والعشرين من نيسان/أبريل ١٢٥٧م، قُتلت شجرة الدر، وعُرِض جثمانها خارج قلعة صلاح الدين في القاهرة[٣٣].

أما السيدة الأكثر نجاحاً من شجرة الدر، فهي تاندو خاتون بنت جلال الدين حسين، ابنة حاكم المغول الجاليريين الثالث (٧٣٦ ـ ٨٣٥هـ/ ١٣٣٦ ـ ١٤٣٢م). وقد كانت تاندو في الأصل زوجة سلطان مماليك الشركس، الظاهر برقوق (٧٨٤ ـ ٧٩١هـ، ٧٩٠ ـ ٧٩٩هـ/ ١٣٨٢ ـ ١٣٨٩م، ١٣٩٠ ـ ١٣٩١م)، وعادت إلى بغداد بعد وفاة برقوق، وتزوجت حاكم الجاليريين ابن عمها السلطان بهاء الدين محمد ولد (٨١٣ ـ ٨١٤هـ/ ١٤١٠ ـ ١٤١١م) الذي تآمرت بعد ذلك على قتله، ثم حكمت بغداد، حيث كان اسمها يُذكر في الخطب، ويُصك على العملات المعدنية، على الرغم من أنها كانت تحكم البلاد من خلال محمود (٨١٤ ـ ٨١٨هـ/ ١٤١١ ـ ١٤١٥م)، ابن زوجها الراحل من زوجة أخرى. وبعد نفيها من بغداد على يد رئيس القره قوينلو، وهم التركمان المعروفون بالخرفان السود، قره يوسف، ما لبثت أن تمكنت من الاستيلاء على واسط والبصرة بجنوب العراق، إضافةً إلى مدينة تستر التي زارت فيها ضريح السلطان التيموري شاه روخ، وقد استعانت في الحكم بابن آخر من أبناء زوجها، وهو اويس الثاني، الذي زعمت أنه قُتل على يديها، ولكنها حكمت وحدها حتى يوم وفاتها، المُخْتَلَف على تاريخه في عام ٨١٩هـ/١٤١٦م، أو ٨٢٢هـ/ ١٤١٩م.

هناك سيدة أخرى استولت لفترة قصيرة على الحكم، هي أميرة الإلخانيين ساتي بيك، ابنة محمد خودابنده أولجايتو، وأخت أبي سعيد، التي تزوجت من أمير المغول القوي جوبان في عام ٧١٩هـ/ ١٣١٩م، الذي أمر الإلخان بإعدامه في عام ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م. وقد ظلت ساتي بيك أرملة

---

(٣٣) انظر: Holt, *The Age of the Crusades*, pp. 82-85.

انظر أيضاً: Götz Schregle, *Die Sultanin von Ägypten: šağarat ad-Durr in der arabischen Geschichtsschreibung und Literatur* (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1961).

بعد إعدام زوجها حتى وفاة أخيها في عام ٧٣٦هـ/ ١٣٣٥م. وبعدها انتقل عرش الإلخانيين لفترة وجيزة لأربا (٧٣٦هـ/ ١٣٣٥ ـ ٣٦م)، وهو سليل أخي هولاكو خان إريك بوك، الذي تزوجته ساتي بيك، ثم انتقل إلى موسى، حفيد الإلخان بايدو. وقد لقي موسى بدوره تحدياً من كلٍّ من محمد، الحفيد الأكبر لابن هولاكو تاش منكو، وتوغا تيمور، سليل أخي جنكيز خان. وفي خضمّ الفوضى التي تلت ذلك، ظهر حفيد جوبان، الشيخ حسن كوجوك، كصانعٍ للملوك، وأعلن ساتي بيك إلخاناً (٧٣٩هـ/ ١٣٣٨ ـ ١٩٣٩م). ونتيجةً لملاحظته استقلال رأيها الشديد، خطط كوجوك لزواج ساتي بيك من سليمان، وهو حفيد هولاكو الأكبر. ومع ذلك حكمت البلاد وحدها حتى عام ٧٤١هـ/ ١٣٤٠ ـ ١٣٤١م. وقد صكّت على العملات المعدنية الصيغة الإلخانية المعتادة: «السلطان العدل ساتي بيك خان»(٣٤).

هذا، وتتضح كيفية تولي النساء السلطة في مجتمع متشكك لحد كبير في اقتحامهن الشؤون العامة في نساء السلاجقة في فارس (٥٤٣ ـ ٦٦٨هـ/ ١١٤٨ ـ ١٢٧٠م)، والإلخانيين في كرمان (٦١٩ ـ ٧٠٣هـ/ ١٢٢٢ ـ ١٣٠٣م). وهنا، يوجد الكثير من الأدلة، فقادة المغول قد خففوا من حدة التحيز التقليدي ضد الحكام من النساء، بما في ذلك التحيُّز ضد النساء اللاتي قُدْنَ الجيوش في المعارك.

وللسلغوريين، تبدأ القصة بـ«تركن خاتون»، زوجة سعد الثاني ابن أبي بكر بن سعد بن زنكي، التي حكمت فارس بعد وفاة زوجها في عام ٦٥٩هـ/ ١٢٦١م، وأيّد الإلخان هولاكو حكمها كما ينبغي. وقد تزوجت فيما بعد من قريبٍ لها ربما كجزءٍ من اتفاقية قديمة بين الأسر الحاكمة، ولكنّه قتلها وهو في نوبة سُكْر، ثم تمرد على الإلخان، وبعد هزيمته وقتله في عام ٦٦٢هـ/ ١٢٦٣ ـ ١٢٦٤م، رشح هولاكو ابنة تركن خاتون بالرضاعة، آبيش خاتون، لتحكم فارس، وأصبح اسمها يُذكر في الخطب، ويُصكّ على العملات المعدنية. وفي عام ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣ ـ ١٢٧٤م، عندما كانت على

(٣٤) انظر: Stanley Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, edited by Reginald Stuart Poole, 10 vols. (London: Longmans and Co., 1881), vol. 6, *The Coins of the Mongols in the British Museum*, pp. lvii and 103-106.

وشك بلوغ عامها الخامس عشر، اصطُحِبت إلى مدينة «أردو» مقام الإلخان، وهو آنذاك أباقا بن هولاكو الأكبر (٦٦٣ ـ ٦٨٠هـ/ ١٢٦٥ ـ ١٢٨٢م)، وتزوجت تاش منكو (منكو تيمور)، وهو ابن هولاكو الأصغر الذي كانت مخطوبة له منذ وقت طويل. وعلى الرغم من أن هذا الزواج كان مُحرَّماً في الشريعة الإسلامية؛ نظراً لكونه زواجاً بين امرأة مسلمة وشاماني، فإن إرادة الإلخان تجاوزت كل الاعتبارات الأخرى، وأصبحت آبيش زوجته الأولى، وأنجبت منه بنتين هما: كوردوجين، وألغانشي. وعندما بُعث زوجها حاكماً لفارس، ظلت في أردو، ولكن في عام ٦٨٢هـ/ ١٢٨٣ ـ ١٢٨٤م استدعاه الإلخان الجديد أحمد تكودار (٦٨٠ ـ ٦٨٣هـ/ ١٢٨٢ ـ ١٢٨٤م) من شيراز، وعيَّن آبيش خاتون مكانه. ونتيجةً لطيشها في الإنفاق، الذي تزامن مع الجفاف الذي ساد جميع أرجاء فارس، تخلّفت آبيش عن دفع الأجور، مما دفع خليفة أحمد تكودار، أرغون (٦٨٣ ـ ٦٩٠هـ/ ١٢٨٤ ـ ١٢٩١م)، إلى إصدار أمر بعودتها إلى أردو. واعتماداً منها على المساعي الحميدة لأولجاي خاتون، أرملة هولاكو، في حمايتها من غضب الإلخان، رفضت آبيش العودة، وتصرفت تصرفاً أثار غضب المسؤولين الذين أُرسِلوا لخلافتها. وأخيراً، أُجبِرت آبيش على الاستسلام، وأذعنت للإلخان، وهذا جراء محاولة أولجاي خاتون التوسط لها بالطبع، وماتت في أردو عام ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦ ـ ١٢٨٧م. ومن المثير للدهشة هنا أنه على الرغم من ازدرائها في أيامها الأخيرة، فإنها ظلت تتمتع بالنفوذ والتأثير، وقسمت ممتلكاتها في فارس، إضافةً إلى مبلغ قدره مائة ألف دينار ـ وهي التي منحها إياها هولاكو وقت زواجها من ابنه ـ إلى أربع حصص متساوية: حصة لكل ابنة من ابنتيها، وحصة لابن زوجها من زوجة أخرى، وحصة لجواريها اللاتي أعتقتهن. وقد تزوجت ابنتها الكبرى كوردوجين ثلاث زيجات قبل أن يمنحها الإلخان أبو سعيد (٧١٧ ـ ٧٣٦هـ/ ١٣١٧ ـ ١٣٣٥م) الضرائب الزراعية في مقاطعة فارس، حيث عاشت باقي أيام حياتها حاكمة وراعية سخية.

وبين يدي زواج كوردوجين الأول من حاكم كرمان الإلخاني قوطلوغ، سويورغاتميش، ينتقل المشهد السياسي شرقاً من شيراز إلى كرمان. وهنا، من جديد، ضربت الأسرة الحاكمة مثلاً للحاكمات القويات، فقد ظهر القوطلوغ خانيون ممثلين في شخص طالع العائلة السعيد براق حاجب لخدمة

الخوارزميين، ولكنه، مثل السلغوريين في فارس، تمكَّن من مواجهة هجوم المغول، وأوجد لنفسه مكاناً في نظام الحكم الجديد. رُزِق براق حاجب بأربع بنات: تزوجت اثنتان منهن من عائلة الأتابكة في يازد، وتزوجت الثالثة من تشغاتاي بن جنكيز خان، وتزوجت الرابعة خان تركن من قطب الدين محمد ابن أخي براق حاجب، وهو أيضاً الذي خلفَ براق حاجب بعد وفاته في عام ٦٢٣هـ/ ١٢٣٥م. وفي الوقت نفسه، أُسِر ابن براق حاجب ركن الدين خواجة جق في أردو المغولية، لكنه حصل على مرسوم من الخان أوجدي الأكبر بتعيينه حاكماً لكرمان، وحين وصوله للمقاطعة في عام ٦٣٣هـ/ ١٢٣٦م خلع قطب الدين محمد من منصبه، وحكم كرمان لمدة خمسة عشر عاماً، وأنجب ثلاث بنات: تزوجت إحداهن من عائلة الأتابكة في يازد، وتزوجت الثانية من عائلة الأتابكة في لورستان، وأرسلت الثالثة، وتدعى بيبي شاه، إلى أردو هولاكو بعد وفاة أبيها على يد تركن خاتون، التي عُرِفت فيما بعد باسم تركن قوطلوغ، وهي زوجة أخرى للحاكم السابق قطب الدين محمد. وهناك، أصبحت بيبي شاه زوجة لابن هولاكو تاش منكو، وماتت في تبريز في عام ٧١٥هـ/ ١٣١٥ ـ ١٣١٦م.

وهكذا شكّل القوطلوغ خانيين نموذجاً للتحالفات النسائية مع أسرة المغول الاستعمارية، ومع جيرانهم في يازد وفارس ولورستان. ومما لا شكّ فيه أن تركن خاتون، أو تركن قوطلوغ كما سُميت فيما بعد، كانت أبرز نساء أسرة الإلخانيين الحاكمة، وتوضّح سيرتها الفرص التي يمكن لامرأة فاعلة سياسيّاً، وواسعة الحيلة مثلها أن تستغلّها لصالحها، فكانت تركن خاتون تركمانية من أصل قبلي غير معروف، اشتراها تاجر للرقيق في أصفهان يدّعى حاجي صالح، ورباها كابنته، وكانت ذات جمال باهر، مما جعل قاضي أصفهان يطلب الزواج منها. وعندما رفض حاجي صالح طلبه، أخذها القاضي عنوةً؛ لذا لجأ حاجي صالح إلى غياث الدين بير شاه بن الخوارزمشاه، الذي كان آنذاك في أصفهان، ليساعده في إنقاذ ابنته، ولكن الدواء كان أمَرَّ من الداء، فقد فُتِن غياث الدين بجمال الجارية تركن، واحتفظ بها لنفسه. وفي عام ٦٢٥هـ/ ١٢٨٨م، نجح براق حاجب في كرمان في قتل غياث الدين، وأرسل رأسه إلى الخان أوجدي الأكبر. وفي الوقت نفسه، سقطت تركن قوطلوغ في أيدي أحد أتابكة يازد، وهو علاء الدولة

محمود شاه، وغضب براق حاجب لذلك، وادّعى أنه ـ وفقاً لعادات المغول ـ ذبح عدو الخان الأكبر، ومن ثمّ يحقّ له الاستيلاء على زوجاته وأبنائه وأملاكه، إلى أن تمّت أخيراً تسويةٌ سَلَّمَ بموجبها محمود شاه تركن قوطلوغ إلى براق حاجب، وفي المقابل قدم له براق حاجب إحدى بناته. وعندما تزوجت من براق حاجب، أنجبت تركن قوطلوغ بنتاً أسمتها مريم خاتون.

وبعد فترة وجيزة من وفاة براق حاجب، تزوج ابن أخيه وخليفته قطب الدين محمد من تركن قوطلوغ، وعندما قام ابن عمه ركن الدين بخلعه من منصبه، اتجه قطب الدين وعائلته إلى أردو المغولية، ولكن نظراً لتمتع ركن الدين برضا الخان أوجدي الأكبر، وأخيه تشاغاتاي الذي تزوج من أخت ركن الدين، قضى قطب الدين خمسة عشر عاماً في المنفى في وسط آسيا. وفي أثناء هذه الفترة، بدأ في التفاوض من أجل الزواج من بيجي خاتون، ابنة أرغون أمير المغول القوي، ولكن هذه الزيجة لم تتم. وفي الوقت نفسه، أشرفت تركن قوطلوغ جيداً على شؤون قطب الدين، وأصبحت موضع حسد وحقد جميع أمراء المغول.

ومع اعتلاء خان منكو الكبير للعرش (٦٤٩ ـ ٦٥٨هـ/ ١٢٥١ ـ ١٢٦٠م)، والذي لم يكن راضياً عمن كانوا في حماية أسلافه، تغيرت أحوال تركن قوطلوغ وزوجها قطب الدين تماماً، وبعد الحكم في ادعاءات ركن الدين وقطب الدين، في السنوات الأولى لحكم منكو تقريباً، سُلِّم ركن الدين لقطب الدين الذي أمر بقتله. وعاد قطب الدين بعد ذلك لكرمان، ومات في عام ٦٥٥هـ/ ١٢٥٧م؛ تاركاً طفلين هما: حجاج سلطان ابنه من تركن قوطلوغ، وسويورغاتميش ابنه من زوجة أخرى، وكانا بالطبع صغيرين على تولي الحكم؛ لذا عين الإلخان هولاكو تركن قوطلوغ حاكمة لكرمان نيابة عن ابنها حجاج، في حين ظلت الشؤون العسكرية في أيدي زوج بيبي تركان ابنتها الكبرى من قطب الدين. ولم ترضَ تركن قوطلوغ، ووجهاء كرمان عن هذا التنظيم؛ لذا توجهوا إلى أردو الإلخان للحصول على مرسوم يمنحها السلطة الكاملة، التي يبدو أنها قد حصلت عليها قرابة عام ٦٥٧هـ/ ١٢٥٩م. كما حصلت على إذن من هولاكو بزواج ابنة الأمير أرغون، بيجي خاتون، التي كانت ستتزوج زوجها، من ابنها حجاج سلطان بدلاً منه، موثقةً بذلك الصلات العائلية أكثر مع الصفوة الحاكمة المغولية، ووصلت العروس إلى كرمان في عام ٦٦٢هـ/ ١٢٦٣م.

وفي عام ٦٧٠هـ/ ١٢٧١ ـ ١٢٧٢م، أصبحت ابنة تركن قوطلوغ الثانية بادشاه خاتون زوجة الإلخان أباقا الأساسية، وساعدها وضعها هذا على رعاية مصالح أمها، ومصالح كرمان. وقد اعتادت تركن قوطلوغ زيارة أردو مرةً كل عامين أو ثلاثة، ولكن في السنوات الأخيرة من حكم أباقا بردت العلاقة بين كرمان وأردو، وتشاجرت تركن قوطلوغ مع حجاج سلطان، فهرب إلى الهند، مما شحذ طموح ابن زوجها سويورغاتميش، زوج كوردوجين ابنة السلغورية آبيش خاتون، في تولي الحكم، وأضيف اسمه بجانب اسمها في الخطب، وهو الأمر الذي أثار غضبها فحصلت ـ من خلال المساعي الحميدة لبادشاه خاتون ـ على مرسوم من الإلخان يؤكد كونها الحاكم الوحيد، ويمنع سويورغاتميش من التدخل في شؤون الدولة، وكانت تلك مجرد بداية للمشاكل التي واجهتها. في عام ٦٨٠هـ/ ١٢٨٢م، مات أباقا، وكان كلٌّ من خليفته أحمد تكودار، ووالدة الإلخان الجديد أكثر ميلاً لجانب سويورغاتميش، وتوجهت تركن قوطلوغ إلى تِبريز لترسيخ وضعها، لكنها قابلت سويورغاتميش في الطريق لدى عودته من زيارة أحمد تكودار حاملاً مرسوماً يقضي بمنحه الولاية على مقاطعة كرمان، إلا أنها استمرت في طريقها إلى تِبريز، حيث حصلت على تأييد الزمرة المؤثرة بما فيهم الوزير شمس الدين الجويني، ووافق أحمد تكودار على تقسيم كرمان بين تركن قوطلوغ وابن زوجها سويورغاتميش، بيد أن المَنِيَّة وافتها قبل إتمام هذه التسوية في آران عام ٦٨١هـ/ ١٢٨٢ ـ ١٢٨٣م. ولا بد أنها كانت آنذاك في أواخر العقد السابع من عمرها، فقد حكمت لعشرين عاماً، وخلفت وراءها سمعة طيبة يملؤها العدل والتقوى، وذلك وفقاً للأحداث التاريخية المسجلة.

وهنا تبرز ابنة تركن قوطلوغ الكبرى، بيبي تركن، لتلعب دوراً هامّاً في الأحداث التي تجري في أردو وكرمان حتى توافيها المنية عام ٦٨٧هـ، أو ٦٨٨هـ (١٢٨٨م، أو ١٢٨٩م)، وبعد وفاتها تعرضت بادشاه خاتون التي تزوجت مرة أخرى بالإلخان جايخاتو (٦٩٠ ـ ٦٩٤هـ/ ١٢٩١ ـ ١٢٩٥م) لمؤامرات منافسيها من خانات القوطلوغ، والتي انتهت بقتلها خنقاً عام ٦٩٤هـ/ ١٢٩٥م بأمر من الإلخان بايدو (٦٩٤هـ/ ١٢٩٥م)، وذلك لقتلها أخاها من أبيها، سويورغاتميش، وأصبحت أرملة الأخير، كوردوجين، لفترة وجيزة حاكمة على كرمان، ولكن الإلخان غازان (٦٩٤ ـ ٧٠٣هـ/ ١٢٩٥ ـ ١٣٠٤م)

أحل ابن حجاج سلطان محلها، وعاشت بعدها إما في أردو، وإما في فارس حتى منحها أبو سعيد إيرادات فارس في عام ٧١٩هـ/ ١٣١٩ ـ ١٣٢٠م. وقد أصبح قطب الدين شاه جهان، ابن سويورغاتميش، آخر حاكم لكرمان من خانات القوطلوغ (٧٠١ ـ ٧٠٣هـ/ ١٣٠١ ـ ١٣٠٣م)، وتزوجت ابنته من مؤسس الأسرة المُظفرية في شيراز[٣٥].

وأمامنا عدة أوجه مهمة في القصة السابقة منها: العلاقات المعقدة بين الإلخانات ونوابهم، واهتماماتهم الإقليمية التي ربطت بين الأسر الحاكمة في كرمان ويازد وفارس ولورستان؛ والأهم من هذا كله، الافتراض الضمني الذي مفاده أن السلطة تنقاد بيد المرأة كما تنقاد بيد الرجل دون وجود أيٍّ من القيود التي طالما حالت دون المرأة المسلمة في عصور وأماكن أخرى والمشاركة في فعاليات الحياة السياسية. وهناك بالطبع عدد من الموضوعات المثيرة للاهتمام، فماذا عن التعليم الرسمي لهؤلاء النساء؟ بأيّ اللغات كن يُدِرْنَ العمل العام؟ أكُنَّ تجسيداً للنظام السياسي الإيراني الإسلامي ذاته، أم كن ممثلات لعالم مغولي غريب؟ على أيّة حال، قد ساهمت النساء اللواتي حكمن في فارس وكرمان في الحفاظ على المؤسسات الدينية النموذجية المرموقة.

ويتمثل أحد مجالات النشاط النسائي التي لفتت الانتباه حديثاً في التشجيع على تنفيذ جميع أنواع مشاريع البناء والتعمير، وتمويلها، وهذا بجانب تخليد ذكرى النساء ببناء الأضرحة. ومما لا شك فيه، أن كلا النشاطين يتعارضان مع فكرة انعدام دور المرأة في المجتمع، بدليل اهتمام النساء الحاكمات البالغ بفنون البناء والعمارة، ومن ثمّ قيامهن بالعمل على التخطيط المدني، وهذا إضافةً إلى أن بعضاً منهن قد بلغن من التقدير ما يكفي لتخليد ذكراهن بعد الموت. ومن الأمثلة الدالة على ذلك، الضريح الذي بنته نور جيهان لوالدها ميرزا غياث الدين بيك اعتماد الدولة، وكذلك

---

(٣٥) اقتُبس هذا الملخص المختصر لسيرة النساء البارزات من الكتاب التالي الذي يشمل مراجع كاملة، انظر: Lambton, *Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic, and Social History, 11th-14th Century*, pp. 271-287.

الضريح الذي بنته شاه جهان لابنة أخيها ممتاز محل في مدينة أجرا[٣٦]؛ بيد أن هناك العديد من الأمثلة على ما شيدته هؤلاء النساء من الفنون المعمارية، أو التي شُيِّدت تمجيداً لهن، كأمثلة أُقِرَّت بها قيمة المرأة في الحياة المجتمعية. وفي أحد فصول هذا الكتاب تتناول بريسيلا سوسك Priscilla Soucek ما أولته نساء الأسرة التيمورية لهذه المشاريع من رعاية، في حين يناقش ستيفن بليك Stephen Blake دور النساء في عمارة شاه جهاناباد في دلهي وأصفهان، ويستكمل كوزلوسكي المناقشة؛ مشيراً إلى أن هذه كانت من الوظائف الموكلة عمداً للمرأة. وها نحن نرى الآن بالتأكيد أن المرأة تشمل برعايتها كل المجالات تقريباً، فتكتب شيلا بلير Sheila Blair، على سبيل المثال، واصفة النقوش الباقية منذ سنوات الإسلام الأولى في إيران:

«لم يكن وجود النساء آنذاك ليمر مرور الكرام، فقدْ بَنَتِ الستُّ الكريمة شهر زاد برج الضريح في لاجيم لابنها الأمير بوانْدِد، كما دُفنت السيدة الجليلة ناز في برج جنبادي علي في أبرقة بجانب زوجها الأمير الفيروزاني، وكانت رعاية النساء لفنون المعمار معروفة لدى هذه الأسر الديلمية الحاكمة. وتوضح النقوش الأخيرة أن تلك الرعاية استمرت في عصر السلاجقة، فقد بنت مؤمنة خاتون، أرملة السلطان السلجوقي طغرل بن محمد، برج ضريح لابنها محمد جهان بهلوان في نخجوان (٥٨٢هـ/ ١١٨٦م)»[٣٧].

وما زالت ثمة أمثلة أخرى من هنا وهناك؛ فقد أنشأت زهيدة خاتون، أرملة الأمير بوز آبا الذي حكم فارس حتى عام (٥٤١هـ/ ١١٤٦ ـ ١١٤٧م)، مدرسةً في شيراز عندما تولت منصبه بعد وفاته، وحكمت البلاد لمدة واحد وعشرين عاماً[٣٨]. وأسست شاه جهان خاتون، ابنة علاء الدين كايقوباذ

---

(٣٦) انظر: Catherine B. Asher, *Architecture of Mughal India* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992), pp. 127-133 and 209-215.

(٣٧) انظر: Shelia S. Blair, *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana* (Leiden: E. J. Brill, 1992), pp. 7, 88-90 and 126-127.

(٣٨) انظر: Mu'in al-Din ibn Zarkub Shīrāzī, *Shīrāz-nāma, ed. Ismā'īl Vā'iz Javadī* (Tehran: [n. pb.], 1350/1972), pp. 66-67.

الأول (٦١٦ ـ ٣٤هـ/ ١٢١٨ ـ ٣٧م) مبنى دونر كومبت في مدينة قيصرية، وقبر ابنة بغداد خاتون في كركوك[٣٩]. وما قد يفوق ذلك، برغم عدم شهرته، هو النقش الذي اكتُشف، حيث دُوِّن فيه تشييد أحد المساجد برعاية «بيجم» غير معروفة، وهو لقب للسيدات ذوات المقام الرفيع من ناجيناباغ في حي مرشد أباد في البنغال (١١٣٦هـ/ ١٧٢٣ ـ ٢٤م)[٤٠]. وقد اتضح مؤخراً الفضل الكبير الذي يدين به مجمع شاهيزنده لرعاية النساء للبناء والمعمار[٤١]. كما قد تحولت أنظار الباحثين أيضاً إلى رعاية نساء سلالة الرسوليين باليمن[٤٢] ونساء المماليك في مصر[٤٣] ونساء الصفويين في إيران[٤٤] ونساء العثمانيين أيضاً[٤٥].

وفيما يلي، يقوم هذا الكتاب بتغيير وجه الافتراض التقليدي القائل بانتفاء دور المرأة إلى حدٍّ ما في المجتمع الإسلامي التقليدي. ويناقش الفصلان الأولان بقلم جيني روز Jenny Rose، وريتشارد ن. فراي Richard N. Frye، على التوالي، ما هو معروف عن وضع المرأة في الإمبراطوريتين

---

(٣٩) انظر: Tariq al-Janabi, "New Materials for a Study of Post-Saljūq Monuments in Iraq: The Mausoleum of the Green Dome at Kirkuk," paper presented at: *The Art of the Saljūqs in Iran and Anatolia: Proceedings of a Symposium Held in Edinburgh in 1982,* edited by Robert Hillenbrand, Islamic art and Architecture; v. 4 (Costa Mesa, CA: Undena Publications, 1994), pp. 29-37.

(٤٠) انظر: Chinmoy Dutt, *Catalogue of Arabic and Persian Inscriptions in the Indian Museum Calcutta* (Calcutta: Indian Museum, 1967), pp. 43-44.

(٤١) انظر: Roya Marafat, "Timurid Women: Patronage and Power," *Asian Art,* vol. 6 (1993), pp. 29-49.

(٤٢) انظر: Nora Sadek: "Rasulid Women: Power and Patronage," *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies,* vol. 22 (1989), pp. 121-135, and "In the Queen of Sheba's Footsteps: Women Patrons in Rasulid Yemen," *Asian Art,* vol. 6 (1993), pp. 15-27.

(٤٣) انظر: Ahmad 'Abd ar-Rāziq, "Trois Fondations féminines dans l'Egypte mamlouke," *Revue des études islamiques,* vol. 41 (1973), pp. 95-126.

(٤٤) انظر: Maria Szuppe, "La Participation des femmes de la famille royale à l'exercise du pouvoir en Iran Safavide au XVI^ème^ siècle (première partie)," *Studia Iranica,* vol. 23 (1994), pp. 211-58.

(٤٥) انظر: Ülku Ü. Bates: "Women as Patrons of Architecture in Turkey," in: Lois Beck and Nikki Keddie, eds., *Women in the Muslim World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), pp. 245-260, and "The Architectural Patronage of Ottoman Women," *Asian Art,* vol. 6 (1993), pp. 51-64.

الساسانية والسوجديانية في عصر ما قبل الإسلام، أما عن جوانب تأثير الإسلام في صورة المرأة، فتأتي في صميم مناقشة ديفيد بينو David Pinault لنساء أسر الأئمة الأوائل في أدب الشيعة، وأيضاً في صميم بحث مارينا تولماشيفا Marina Tolmacheva لدور النساء في الحج.

ولأن الشريعة الإسلامية تؤدي الدور الرئيس في تشكيل الأخلاقيات الإسلامية، فقد أصبحت مكانة النساء القانونية في كل من الشريعة والعُرْف تستقطب اهتمام الباحثين. فمنذ ربع قرن، عارض رونالد س. جينينغز الصورة التقليدية للنساء المسلمات بوصفهن ضحايا لا حول لهن ولا قوة تحت قهر الشريعة، وذلك في دراسته لتطبيق الشريعة في المحاكم العثمانية في مدينة قيصرية، وما زالت استنتاجاته مقبولة حتى اليوم:

«تبدت المرأة من حين لآخر بوصفها مَدينة ودائنة، وكثيراً ما بدت في صورة الدائنة، فكان بعض النساء يحصلن على أموالهن في صورة الميراث، في حين كان البعض الآخر يحصلن عليها في صورة المهر. ومن الواضح أن بعض النساء قد شاركن بالفعل في التجارة، ربما اتباعاً لمثال خديجة زوجة النبي، ولكن لم يتسنَّ، لسوء الحظ، الكشف عن مصادر رأسمال معظم نساء قيصرية الدائنات، فالسجلات القضائية لا تكشف بالطبع عما كان يشعر به الرجال تجاه علاقات الدائن/المَدين، أو غيرها من العلاقات التجارية مع النساء؛ فجلّ ما تكشفه هذه السجلات هو تطور مثل هذه العلاقات أحياناً. وقد كان موقف المحكمة، كما تعكسه ملخصات القضايا في السجلات القضائية، دائماً على الحياد ما بين النساء والرجال.

لقد كان هناك عدد من حالات إقراض النساء واقتراضهن، وربما شمل العدد الأكبر من مثل هذه القضايا النساء اللواتي ورثن دَيْناً عن أقاربهن، وتعهدن بسداده أمام المحكمة. وعندما كانت النزاعات تنشأ بخصوص مشاكل الدَّيْن، كانت الإجراءات المطبقة على النساء هي ذاتها التي تنطبق على الرجال، وكذلك كان للنساء الحق في إقامة الدعاوى الرسمية ضد الرجال، بمن فيهم آباؤهن وأبناؤهن الراشدون وأزواجهن. وبرغم انتدابهن لمن يدافع عنهن في مثل هذه القضايا، إلا أنهن غالباً ما كن يتولين الترافع في المحكمة بأنفسهن.

وربما كان المكان الطبيعي للنساء هو المنزل في قيصرية في القرن السابع عشر، وكان من الممكن أن نجد لديهن عشة بيض صغيرة بعيدة عن الأنظار، أو كنَّ يربينَ بعض الحيوانات، أو يمتلكن حقلاً، أو منزلاً. ويتماشى هذا الوضع مع أحكام الشريعة الإسلامية، وهذا ما يختلف على نحو جلي عن الصورة النمطية للنساء المسلمات أو العثمانيات. وربما اعتمدت مشاركة النساء الناجحة في الشؤون المالية في المدينة على وجود إجراءات ائتمانية مُحكَمَة، إضافةً إلى وجود القضاء الصارم»(٤٦).

وفي هذا الكتاب أربعة فصول تستهدف بالبحث الشؤون القضائية للمرأة آنذاك، وهي دراسة كارل ف. بيتري Carl F. Petry لإحدى قضايا الطلاق في القرن الخامس عشر في مصر المملوكية، واستعراض إيفون ج. سنج Yvonne J. Seng لقضايا المحاكم التي تتصل حيثياتها ببعض النساء في بلدية أُسْكُدار بإسطنبول في القرن السادس عشر، وبحث ليزلي بيرس في إجراءات الطلاق في محاكم عنتاب في أنطاليا الشرقية في القرن نفسه، وأخيراً دراسة فاريبا زارينباف شهر Fariba Zarinebaf-Shahr لعمل المحاكم المتطور الذي أثر في النساء في القرن الثامن عشر في إسطنبول.

من ناحية أخرى، يثير تمثيل النساء في آداب الشرق الأوسط التقليدي، الأدب العربي والفارسي والتركي... إلخ، تساؤلات شديدة التعقيد بشأن مدى تصوير الرواية للواقع الذي كُتبت فيه، وأصالة الأصوات المتحاكية في هذه الآداب، وفرض المؤلفين الرجال لوجهة نظر بعينها على المشهد. وكما حذّر جاكوب لاسنر Jacob Lassner، «فإن استخدام المصادر الأدبية لإعادة بناء البيئات الاجتماعية يعدّ أمراً يصعب البت فيه على أقل تقدير، فما من طريقة لمحاورة الموتى والصامتين، أو ملاحظتهم، فما يزال مؤلفو هذه الأعمال، المعروف منهم والمجهول، أحياءً عبر نصوصهم الباقية، ولكن أنَّى لنا بمعرفة استجابة القراء المعاصرين لهذه الأعمال والنصوص التاريخية التي

---

(٤٦) انظر: Ronald C. Jennings: "Loans and Credit in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 16 (1973), pp. 168-216, and "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri," pp. 53-114.

تخبر عنها تلك الأعمال المكتوبة»[٤٧].

وما يزال الاهتمام بـ«ألف ليلة وليلة» متجدداً حتى وقتنا الراهن، حيث تظهر المرأة في بعض هذه القصص حازمة ومُراوغة ومسيطرة إلى حدٍّ كبير، وقد ينطبق الأمر نفسه على الشعر العربي قبل الإسلام، وأدب السيرة بما يحتويه من قصص النساء المحاربات[٤٨] اللاتي انتقت منهن ريمكه كروك Remke Kruk شخصية نورا المتميزة لتطرحها للمناقشة هنا، وقصص الرومانسية العربية والفارسية، كعنترة بن شداد، ومجنون ليلى على اختلاف رواياتها، ويوسف وزليخة، وخسرو وشيرين، وفوق كل هذا قصة الجميلات السبع Haft Payker للشاعر الفارسي نظامي[٤٩]، ففي كل هذه الأعمال تتبدى صور النساء الخيالية التي تستدعي التقييم بأناة. ويحتلّ مفهوم الحب في العصور الوسطى الإسلامية موقع الصدارة في الاهتمام بهذا الصدد[٥٠]. وقد قدّم الفردوسي بالطبع للقراء في «الشاهنامة» مجموعة من البطلات الباهرات ممن لا نظير لهن في آداب الشرق الأوسط، وهنا تتطرق أولجا م. دايفيدسون Olga M. Davidson لعرض جانب آخر من صور النساء؛ إذ تتناول صورة الندابات اللاتي يقدمن أقوى المرثيات في الجنائز. وقد يكون من

---

(٤٧) انظر: Jacob Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Post-biblical Judaism and Medieval Islam* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993), p. 2.

(٤٨) انظر: Remke Kruk, "Warrior Women in Arabian Popular Romance: Qannâsa bint muzâ'im and other Valiant Ladies," *Journal of Arabic Literature*, vol. 24 (1993), pp. 213-230, and *Journal of Arabic Literature*, vol. 25 (1994), pp. 16-33.

كما تظهر النساء المحاربات في الملاحم الغازية الأنطالية. انظر: Irène Mélkkoff, *La Geste de Melik Danismend*, 2 vols. (Paris: Bibliothèque achéologique et historique de l'institut français s'archéologie d'Istanbul, 1960), vol. 1, pp. 129-131.

(٤٩) ظهرت مؤخراً ترجمة ممتازة بيد جولي إس ميزامي (Julie S. Meisami) لكتاب: *The Haft Paykar: A Medieval Persian* Romance, translated with an introduction and notes by Julie Scott Meisami, World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 1995).

(٥٠) انظر على سبيل المثال: Julie Scott Meisami: *Medieval Persian Court Poetry* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987), and "Mas'ûdī on Love and the Fall of the Barmakids," *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 2 (1989), pp. 253-277.

وتوجد مواد شائقة ذات صلة بهذا الموضوع، في: Maria J. Viguera, "Aṣluḥu li'l-ma'ālī: On the Social Status of Andalusi Women," in: Salma Khadra Jayyusi, ed., *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden: E. J. Brill, 1992), pp. 709-724.

الصعب العثور على مثال أفضل للنساء البطلات من ذلك المتمثل في كتاب **داده قورقود** *The Book of Dede Korkut*، فيتطرق جيوفري إل لويس Geoffrey L. Lewis لمناقشة البطلات والأحداث المسرودة في تلك الملحمة، التي تحاكي تقاليد قبائل الغُزّ الذين نُقلوا من آسيا الوسطى إلى هضبة أنطاليا الشرقية.

كما يحتوي الكتاب على فصلين يعرضان نماذج نسائية فردية قبضت على مقاليد السلطة السياسية، وهما: دراسة فرهاد دفتري للسيدة الحرة، الحاكمة الصليحية باليمن التي حكمت نيابة عن الخلفاء الأئمة الفاطميين في القاهرة في أواخر القرن الحادي عشر، وأوائل القرن الثاني عشر؛ وتحليل بيتر جاكسون لسيرة رضية بنت ألتتمش، ابنة سلطان دلهي في القرن الثالث عشر، التي حكمت السلطنة باسمها كحاكمة مستقلة إلى أن أطاح بها الأمراء الناقمون عليها، إضافةً إلى أخريات كان لهن نفوذهن من وراء ستار، وذلك بتقديم النصح والإرشاد، والتمسك بالقيم الدينية، وتقديم الدعم والرعاية للفنون. وتسجّل بريسيلا سوسك المكانة البارزة التي احتلّتها نساء الأسر التيمورية في حياة البلاط التيموري الثقافية، ولكن للمؤرخ اليوم غالباً لا يبدو الفارق جليّاً بين الأدوار المتداخلة للمستشار السياسي ونموذج الشخصية التقية، وراعية الأوقاف الخيرية وراعية الإنجازات الفنية. وبطرق متنوعة، وكذا بالاستناد إلى مصادر مختلفة، يستكشف كلٌّ من ماريا زوب Maria Szuppe، وكاثرين بابايان، ورونالد فرير Ronald Ferrier، وستيفن پ. بليك Stephen P. Blake، السبل التي انتهجتها نساء الطبقات الراقية في بلاد فارس الصفوية لإبراز حضورهن المؤثر، ولكن بليك يشير إلى أن نفوذ نساء البلاط في دلهي المغولية كان أكبر من نفوذ نظيراتهن في أصفهان الصفوية، في حين يؤكد جريجوري سي. كوزلوفسكي Gregory C. Kozlowski على الدور المركزي الذي أدّته النساء التيموريات في حياة بلاط المغول، خاصة كنماذج للورع الديني الإسلامي. وقد ركّز هؤلاء المؤلفون الخمسة بوجه رئيسٍ على نساء الطبقات الراقية. ففي شخصية بيبي فاطمة، ينقب غافن هامبلي عن الوقائع الواهية المتعلقة بحياة إحدى نساء الحريم المنحدرة من أصل مجهول، والتي ألقت مكانتها وأعمالها الضوء على عالم حياة المغول من منظور مختلف إلى حدٍّ ما.

إضافةً إلى ما سبق، يستكشف مايكل هـ. فيشر Michael H. Fisher حياة العناصر النسائية التي أدّت دوراً مهمّاً في ثقافة دولة «أوذه» التي ورثت مُلك

المغول، في حين يستكشف ريتشارد ب. بارنيت Richard B. Barnett «حياة سيدات أسرة أوذه ذوات المقام الرفيع»، اللاتي شغلت أخطاؤهن، التي كشف عنها شريدان، مجلس العموم لفترة وجيزة في أثناء محاكمة وارين هاستينجز. وانتقالاً إلى الشاطئ الغربي للمحيط الهندي، يقدم إدريس الحسن، ونيل ماكهو Neil McHugh صورة أخاذة لشخصية أسطورية أخرى هي شخصية الست ناصرة بنت عدلان في الجزيرة التي تقع بين النيل الأزرق والنيل الأبيض.

وباستثناء تلك الفصول المتعلقة بالإجراءات القضائية، تتعيّن جميع موضوعات الدراسات المتضمنة في هذا الكتاب فعليّاً في تلك النماذج النسائية - برغم ما قد تبدو عليه أصولهن من غموض - اللاتي اعتلين أسمى المقامات المجتمعية؛ كأمهات ملكات، وزوجات وأخوات سلاطين، ومحظيات ووصيفات، وتبقى لنماذج النساء المنتميات لطبقات دون تلك الطبقات العليا إسهاماتها في الأنشطة الاقتصادية نوعاً ما، فلم يكن الاحتجاب بالبيوت من شأن الفقراء، مما دفع النساء للعمل في الحوانيت والحِرَف المختلفة، كما جرى توظيفهن على نحو كبير في مجالات الصناعات الأساسية في العصور الوسطى الإسلامية، مثل صناعة المنسوجات. وهنا يجدر بنا أن نذكر أن معظم الأعمال الفنية المنتشرة في كل مكان، والتي لا تزال موجودة حتى الآن، مثل سجاجيد الصلاة، وسجاجيد الأرضيات المصنوعة يدويّاً التي ما زال الغرب يعشقها، تقف الآن شاهداً على الكدّ المتواصل لنساء الطبقات الدنيا على مر العصور.

لقد فلَّحت النساءُ الأرضَ، وكذلك كان عملهن ضروريّاً للاقتصاد البدوي الرعوي، كما هي الحال اليوم. وإضافةً إلى نساء المدن والفلاحات والبدويات، كان هناك عدد كبير من الجاريات والإماء، اللاتي لم يكن غالباً بالإمكان التفريق بينهن وبين النساء الحرائر من حيث نمط الحياة.

وقد يؤدي المزيد من البحث في هذا الصدد إلى تأكيد أو تعديل أو نبذ أو إعادة تعريف الصور النمطية التقليدية عن رؤية عالمية منطوية على العداء والكراهية تجاه المرأة المسلمة Weltanschauung، ربما بطرق منطوية إلى حدٍّ ما على استغلاق وغموض. فكما يعرف جميع الباحثين في تاريخ القرون الوسطى، يكاد يكون من الاستحالة الولوج إلى داخل العقلية والطرائق الفكرية لأناسٍ عفت عليهم القرون. ونعرض الآن فقرتين تعكسان بعض

المشاكل المتأصلة في تفسير النصوص المكتوبة، أولاهما لباحث مسلم يدّعى منهاجي سراج جوزجاني، وهو شاهد العيان الوحيد على حكم السلطانة رضية بنت ألتمش، وقد يفترض أحدنا أن مؤلفاً بمثل هذه الأصول لا بد أنه كان رافضاً لفكرة مزاولة امرأة للحكم، ولكن جاء رده في الواقع مغايراً لما قد نفترضه:

«اجتمع للسلطانة رضية - رحمها الله - الحكم والحكمة، والعدل، وجزيل الكرم، فأظلت طلبة العلم بظلها الوارف، وأقامت موازين القسط، وبسطت على رعيتها أجنحة رحمتها، قابضةً على داهيات الحروب بقدرتها، وكانت وعاءً جامعاً لمآثر الملوك وحميد صفاتهم، بيد أن يد القدر طالتها قبيل بلوغ مرامها، فلَعَمرُها ماذا جنت من تلك المآثر والصفات؟»[٥١].

أما الفقرة الثانية، فتعكس ما في الأولى من غموض، معبرةً عن سخرية القدر، وإن بغير كبير وعي. وهذه الفقرة مقتَبَسة من كتاب أحمدي، الشاعر العثماني الذي عاش في القرن الرابع عشر، الذي يحمل عنوان **إسكندرنامه**، والذي يحتوي على قصيدة رثاء لساتي بيك؛ ابنة الإلخان أوليجايتو. وقد كان أحمدي معاصراً لأوائل السلاطين العثمانيين:

«وإن كانت امرأةً، فقد حازت من الألباب اللُّبابا،

صُعُداً في الحياة تمرَّست، وأوتيت من الحُكمِ الصوابا.

أمور بيدها استقامت وإن كانت إدداً،

فارتقت بذا من معارج الدنيا السؤددا.

فكم من امرأة علت فوق الرجال شَمًّا،

وكم من رجل دون النساء صار رِمًّا.

فما الرجل إلا سخاءٌ وصفاءُ لُبٍّ له من الورعِ إكليلُ،

فمن جمع الثلاث، وإن امرأة، فهو الرجل الرجيلُ»[٥٢].

---

(٥١) انظر: Minhāj-I Siraj Jūzānī, *Tabaqāt-I Nāṣirī*, translated by H. G. Ravery, 2 vols. (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1881), vol. 1, pp. 637-638.

(٥٢) انظر الاقتباس في: Leslie P. Pierce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Studies in Middle Eastern History (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 274.

الفصل الأول

ثلاث ملكات وزوجتان وإلهة: صورة المرأة ودورها في إيران الساسانية

بقلم: جيني روز

يستخدم هذا الفصل النصوص الزرادشتية، ومجموعة الصور، والأيقونات المعاصرة، والأشكال الفنية البلاستيكية للتعرف إلى الأدوار والصور المتنوعة للنساء في إيران الساسانية.

حكمت الأسرة الساسانية الإمبراطورية الفارسية الثانية لما يزيد عن أربعمائة عام، بدءاً من انتصار أول ملوكها أردشير الأول، على الملك البارثي أردبان الخامس عام ٢٢٤ بعد الميلاد حتى وفاة آخر ملك ساساني، وهو يزدجرد الثالث عام ٦٥١ بعد الميلاد. ويُقال إن الملك أردشير، حاكم مقاطعة بارث، سليل ساسان؛ لذلك سُمِّيت هذه الأسرة بالأسرة «الساسانية».

في أثناء هذه الفترة، كان حاكم الإمبراطورية يُلقَّبُ بـ«ملك الملوك»؛ وهو اللقب الذي استخدمه في الأصل حكام الإمبراطورية الفارسية الأولى، وأخذه عنهم الأباطرة البارثيون بعد ذلك. ضمت الأسرة الساسانية العديد من القادة الأقوياء الذين شنوا حملات على الرومانيين والبيزنطيين في الغرب، وعلى قبائل الهون في آسيا الوسطى، وقد تمكنّا من معرفة الكثير عن إنجازات هؤلاء القادة بفضل الرسومات التي نُحِتت على الأحجار في تلك الفترة[1]، وكذلك من الأعمال الثقافية والأدبية التي دُوِّنت في النصف الثاني من القرن السادس تحت حكم الملك خسرو الأول (٥٣١ ـ ٧٩م). وتميل

---

(١) مثل بطولات شابور الأول (٢٤٠ ـ ٢٧٢م) المحفورة على كباي زرادشت في نقش رستم، أو بطولات الملك نيرسي في بايكولي في كردستان العراقية.

الإشارات الموجودة في هذه المدونات إلى البنية الاجتماعية لإيران آنذاك بالتركيز على المسؤولين والموظفين من الرجال، متيحةً لنا كمّاً من المعلومات عن دور المحاربين والكهنة، ومكانتهم في تلك البنية، كما تروي لنا من أخبار الإدارة العسكرية والمدنية، وتطلعنا على الثروات الهائلة للبلاط، والمراسم التي كانت تُقام فيه[٢].

وفي ظل الحكم الساساني، عُرِفت إيرانُ كدولة يسود فيها «الدين القويم»؛ أي الزرادشتية، وقد جمع أول الملوك الساسانيين أردشير الأول نصوص الأفستا الشفهية، نصوص الزرادشتية المقدسة، وكانت قد حُفِظت من قبلُ بأوامر من الملك البارثي «فالاخش». ومن هذه النصوص، جمع الكاهن الأكبر قانوناً معتمداً تنتظم به أعمال الدولة[٣]. وبعد قرنين، خضعت هذه الأعمال للتدوين بأبجدية أفستية مبتكرة بوجه خاص لتلك المهمة، كما دُوِّن تفسير هذه النصوص باللغة الفارسية الوسطى. وما زال هذا التفسير حتى الآن مصدراً قيّماً للمعلومات حول الطقوس والعادات الزرادشتية قبل الحقبة الساسانية، وفي أثنائها.

ونعرف من الوثائق والتقاليد الزرادشتية أن هذا الدين كان، ولا يزال، ديناً قائماً على السلطة الذكورية؛ فرتبة الكهانة في المجتمع الزرادشتي ذكورية، ومقاليد الحياة الدينية بأيدي الرجال، وجميع النصوص المقدسة قد أُلِّفت على أيدي رجال، والدين يُوَرَّثُ بسلالة الآباء، ولا تظهر النساء في سلالات الأنساب. ومع ذلك، لم يكن دور المرأة الزرادشتية في المجتمع سلبيّاً قطُّ، فبرغم ندرة الكتابات التي تناولت دور المرأة، فالمجتمع الزرادشتي القائم في الوقت الراهن شاهد على فترة طويلة من النقل الشفهي. ولتحديد دور المرأة «التقليدي»، يمكننا أحياناً الاستشهاد بإشارات من المصادر الأُولى مثل الأفستا، وخاصة الياشت والفنديداد، أو ما دُوِّن بعدهما من النصوص الفارسية الوسطى أو البهلوية. وقد لا يتسنّى للمرء سوى الإشارة إلى الممارسات الشائعة في المجتمعات الزرادشتية في الهند

---

(٢) انظر: Christian Bartholomae, *Die Frau im Sasanidischen Recht* (Heidelberg: Carl Winter, 1924), p. 3.

(٣) انظر: Mary Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Manchester: Manchester University Press, 1984), p. 114.

وإيران، مستنتجاً أنها ربما تعود للعصر الساساني، وربما إلى حقبة أقدم من ذلك. وبما أن إدارة الشؤون المنزلية، وتعليم الصغار كان في العادة من شأن نساء البيت، يمكننا القول بأهمية دورهن في نقل العقائد والعادات الدينية. ونظراً لحماسة الكهنة في الحقبة الساسانية، تبدو ثمة تطورات كبيرة احتفى بها هؤلاء الكهنة والعامة على حدٍّ سواء(٤). وكان لهذه التطورات التي ارتبطت بصفة خاصة بالطهر والدنس في شؤون البيت تأثير مباشر في الحياة اليومية للنساء الزرادشتيات.

أما فيما يختص بالأسرة، والقانون الأسري في الحقبة الساسانية، فلم يكن يُعرف عنها الكثير من المصادر الساسانية الأصيلة أو الخارجية حتى وقت قريب. وقد تضمّنت المصادر الزرادشتية نصوصاً فارسية وسطى مثل «دين كرد» (جوامع الدين)، و«شايست نيشايست» (الحلال والحرام)، وروايات فارسية حديثة قدمت لنا دليلاً على استمرارية هذا التراث. ويعد «أندارز» (كتاب الطقوس)، أو أدب الحكمة الموجه للعامة، مصدراً آخر للمعلومات المتعلقة بتعاليم الدين الأساسية، والمبادئ الأخلاقية، وواجبات المؤمنين(٥).

وقد سُدت الفجوة القائمة في معلومتنا إلى حدٍّ ما باكتشاف كتاب «الألف حكم» الذي يحمل عنوان **ماديان إي هازار داديستان** *Mādayān ī Hazār Dādestān*، والمعروف اختصاراً بـ«MHD»(٦)، والذي أُلف إبان الحقبة الساسانية بيد أحد القضاة، ويتناول القانون الساساني(٧). ويبدو أنه كان موجهاً لرجال القانون من زملاء مؤلفه، وقد ضم العديد من الإفصاحات

---

(٤) انظر: Mary Boyce, *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour* (Costa Mesa: Mazda, 1992), p. 135ff.

(٥) أحد الأمثلة المهمة على هذا النوع من الأدب هو: Dādestānī Mēnog ī Khrad الذي كتب في القرن السادس. انظر: Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), p. 136f.

(٦) ومن هذا الموضع فصاعداً، سيُشار إلى هذا الكتاب بالاختصار MHD.

(٧) على الرغم من عدم وجود القانون المدني والجنائي في الحقبة الساسانية، فإنه من الواضح أنه كان هناك عدد كبير من الأبحاث القانونية العلمية. وقد تطور القانون المدني كثيراً، كما يمكننا أن نستنتج من بعض الإشارات في دينكارد Denkard، وبمزيد من التفصيل في أجزاء من كتاب «ماديان إي هازار داديستان (MHD)».

القانونية التي لم يجرِ تعريفها على الإطلاق، ومن ثمّ ظل هذا الكتاب موضع إبهام، حيث يُقدَّم فيه عدد كبير من القضايا القانونية الحقيقية والافتراضية، بعرض ما يتلوها من أحكام قضائية، وغالباً ما يقترن ذلك بذكر أسماء أطراف القضية، عارضاً آراء القضاة المختلفة فيها[٨]. وكان بارتولومي Bartholomae أول من لفت الأنظار لدور النساء في كتاب **مادايان إي هازار داديستان**، وهو الذي لا يزال يعد حتى الآن مصدراً قيّماً للمعلومات المتعلقة بالحقوق والواجبات القانونية، ومكانة النساء في تلك الحقبة[٩].

ولمعرفة المزيد عن نساء هذه الحقبة، علينا الرجوع إلى مختلف أشكال الفن؛ فصور النساء، الموجودة على المنحوتات الحجرية والطينية، والعملات المعدنية، والأواني الفخارية، والمشغولات الفضية، تضم صوراً لآلهة وملكات ونبيلات، وتضم أيضاً صوراً لنساء لم تُعرف مكانتهن أو أهميتهن في هذه الفترة. وعلى الرغم من أن لهذه الصور غالباً شكلاً معيناً، فإن بإمكاننا منها أن نعرف تفاصيل مهمة عن مظهرهن وملابسهن وزينتهن، ويمكننا غالباً التمييز بين المهام التي كن يقمن بأدائها[١٠].

على أية حال، سيركز هذا الفصل على مصدرين مختلفين للمعلومات المتعلقة بالنساء في إيران الساسانية، وهما: النصوص المكتوبة، التي توضح أن دورهن في القانون كان مقيَّداً من الناحية الأخلاقية بالدين الزرادشتي، ومشتقاً من الأفستا والزند (سلاسل الأنساب)؛ والصور والأيقونات، إضافة إلى الأعمال الفنية البلاستيكية التي تصور شكلهن الخارجي، وإن كانت متبعة لنمط معين في تصويرهن. ومن الملائم في هذا السياق أن نتعرف إلى مكانة الإلهة أناهيد، وهي الموجودة في كل من النصوص المكتوبة، والأعمال الفنية، وقد تمتعت بقدر كبير من الأهمية في حياة الزرادشتيين طوال الحقبة الساسانية.

---

(٨) انظر: Bartholomae, *Die Frau im Sasanidischen Recht*, p. 6.

(٩) الاكتشاف المهم الآخر هو *the corpus juris Ishō'bōkht* of، النسخة المسيحية من القانون الساساني الذي كتب أساساً باللغة الفارسية في العصور الوسطى، لكنه موجود الآن في نسخة سريانية من النصف الثاني من القرن الثامن. وقد كتبه حضري مسيحي (يعني اسمه «من أنقذه المسيح»)، وجمعه للمجتمع المسيحي الفارسي الموجود في ذلك الوقت. ومن الواضح تأثره بالقانون البيزنطي والمسيحية، ولكن يبدو أنه يستخدم نفس المصادر المستخدمة في **مادايان إي هازار داديستان (MHD)**».

(١٠) انظر: Prudence O. Harper, "Sources of Certain Female Representations in Sasanian Art," in: *La Persia Nel Medioevo* (Rome: Accademia Nazionale Dei Linci, 1971), p. 503.

زوجتان: نص زرادشتي

لقد جُمع كتاب **مادايان إي هازار داديستان** في بداية القرن السابع من قبل فارُّوخماردي فاهرامان Farrokhmard-I Wahraman من سجلات المحاكم، وكذا بيانات المحامين الساسانيين، وقرارات مسؤولي الدولة، وغيرها من المصادر التي تعدّ، ولا تُحصى(١١). ويأتي تاريخ ظهوره قبيل سقوط الدولة الساسانية، حيث إن آخر ملك ساساني مذكور في **مادايان إي هازار داديستان** هو خسرو الثاني (٦٠١ ـ ٦٢٨م)(١٢). ونظراً لأن المملكة الساسانية كانت تحت تهديد الغزو العربي لها، فقد شكّل الإسلام تحدياً جدّ خطير للديانة الزرادشتية.

وعلى الرغم من التعاليم الزرادشتية التي كانت تقضي بالمساواة بين الرجال والنساء من الناحية الروحانية(١٣)، فإن المرأة كانت وفق التقاليد تحت وصاية الذكر دائماً؛ فأولاً تكون تحت وصاية أبيها أو أخيها، ثم تصبح تحت وصاية زوجها. وكان ربّ الأسرة kadag-khwaday هو من له الحكم على العائلة salarih-I dudag، وكانت ابنته وزوجته خاضعتين لسلطته.

إن كتاب **مادايان إي هازار داديستان**، على الرغم من غموض بعض أجزائه، يقدّم رؤية ثاقبة لدور ومكانة النساء في طبقات المجتمع الزرادشتي الراقية قرب نهاية الحقبة الساسانية. وبوجه عام، يشهد هذا الكتاب على أهمية وضع النساء، على الرغم من أن بعض الأحكام تساويهن بالجاريات(١٤). وعلى سبيل المثال، لا الحصر، يذكر أحد الأحكام أنه «متى تعرضت الزوجة أو الجارية للإساءة الجسدية في حضور ربّ البيت، يدفع كلٌّ من ربّ البيت، ومرتكب هذه الإساءة غرامة»(١٥).

---

(١١) انظر: Maria Macuch, "Rechtskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran: Die Rechtssammlung des Farrokhmard i Wahrāmaān," Iranica, vol. 1 (1993), p. 1.

(١٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٩ وما بعدها.

(١٣) انظر: Yasna 46.10.

على الرغم من أن هذا النص لا يذكر شيئاً عن دور النساء، إلا أنه يصرح بأن نعم الحقيقة (أشا)، والغرض الطيب (فوهو ماناه) تُمنح لكلا الجنسين، وأن التعاليم الدينية الخاصة بالعامة تنطبق على كل من الرجال والنساء، وأن كليهما مؤهل لعبور جسر الحكم للوصول للجنة.

(١٤) انظر: Bartholomae, *Die Frau im Sasanidischen Recht*, p. 7.

(١٥) انظر: MHD 1. 5f. (Macuch, Ibid., p. 24). =

الزواج

يشير كتاب **مادايان إي هازار داديستان** (MHD) إلى نوعين من الزواج هما: الباديخشاي، والتشاجار. ويقول بارثولومي إن الأسرة الساسانية العادية كانت تقوم من الناحية النظرية على تعدد الزوجات، ولكن عدد الزوجات كان يعتمد في الواقع على قدرة الزوج المادية، والأزواج الذين لا ينتمون للطبقات الثرية كانوا يتزوجون من زوجة واحدة فقط[١٦].

كان الاسم المعروف للزوجة الأساسية هو زن آي باديخشاي؛ أي الزوجة الحاكمة، وكان يشار إليها في القضايا القانونية باسم كاداج بانُج؛ أي سيدة المنزل. ويبدو أنها كانت مستقلة ومتحكمة بشكل كامل في إدارة الشؤون الداخلية للمنزل، وتربية الأبناء، وتنظيم شؤون أفراد الأسرة الآخرين. كذلك، كان من الممكن أن يكتب لها زوجها وثيقة قانونية تكفل لها الحق في استخدام رأسماله بالقدر نفسه المتاح له، بيد أنه كانت له القدرة أيضاً على سحب هذا الحق منها إذا ثبت «عصيانها لأوامره، وتمردها عليه»[١٧]. ولكي تصبح المرأة زوجة باديخشاي؛ أي زوجة أساسية، كان عليها أولاً أن تحصل على موافقة رب الأسرة، سواء أكان أباً أم أخاً، على زواجها. ولا نعلم ما إذا كان عدد الزوجات الأساسيات محدوداً أم لا، ولكن زواج الرجل باثنتين باديخشاي؛ أي بزوجتين أساسيتين، كان أمراً يُذكر بشكل متكرر في المسائل القانونية[١٨].

على الجانب الآخر، كان «تشاجار ـ زن» لقب الزوجة الثانية، أو الأرملة التي تزوجت للمرة الثانية، والتي لا زالت ملكاً لزوجها السابق. وفي زواج الباديخشاي، كان بإمكان الزوج العقيم أن يهب زوجته لرجل آخر كزوجة تشاجار، وذلك دون التخلي عن سلطته عليها، ومن ثمّ يعترف بأيّ أبناء من هذا الزواج الثاني كورثة له. وكان الوضع القانوني لهذين النوعين

= في سياق هذه الحالة، من المثير للاهتمام أن نذكر أن عقوبة السرقة واغتصاب زوجة رجل آخر كانت أيضاً عبارة عن غرامة، انظر: MHD 73. 8f (Macuch, Ibid., p. 492).

(١٦) انظر: Bartholomae, *Die Frau im Sasanidischen Recht*, p. 12.

(١٧) انظر: Macuch, Ibid., p. 81, note 6.

(١٨) انظر: Christian Bartholomae, *Zum sasnidischen Recht I* (Hiedelberg: Carl Winters, 1918), p. 35.

من الزوجات مختلفاً[١٩]. ويبدو أنه كان من الممكن أيضاً أن تُسرَّح الزوجة الباديخشاي من الزواج الذي لم ينتج منه أبناء؛ لتدخل بإرادتها في زواج تشاجار لإنجاب ورثة لأخيها أو أبيها المتوفَّى الذي لم يكن له أبناء، أو لإنجاب ورثة لأيّ رجل آخر في عائلتها ليس له أبناء أيضاً[٢٠]. وكانت حينئذٍ تُمنح دوراً يعرف باسم «ستور»؛ أي الوصية.

وكما هو الحال للزوجة الباديخشاي، كانت الزوجة التشاجار تحصل على مهر بمبلغ محدد، وهذا إضافة إلى تمتعها بنفس حقوق أفراد البيت الآخرين من حيث السكن والغذاء والملبس. وكانت تتقاضى راتباً سنويّاً صغيراً طوال فترة خدمتها في المنزل، ولكنها كانت تابعة للزوجة الباديخشاي، ولا يمكنها أن ترث زوجها. من الواضح أيضاً أنه كان بإمكانها الحصول على حقوق الزوجة الباديخشاي عند موت الأخيرة، أو على حساب الأبناء الذين أنجبتهم، والذين أصبحوا مهمين الآن فيما يختص بالزواج والميراث[٢١].

من ناحية أخرى، كان الأب مسؤولاً عن رعاية الأبناء حتى يبلغوا سنّ الرشد، والبنات حتى يتزوجن، والزوجات الباديخشايات حتى يتوفين[٢٢]. وإذا أوصى رب الأسرة بثروته لشخص آخر ـ حتى إن كانت زوجته ـ كان يُخصِّص مبلغاً من المال عموماً لرعاية الزوجة والأبناء القُصَّر[٢٣]. وكان يُسمح للرجل بالتصرف في أمواله التي منحها لزوجته وأبنائه دون أن يكون عليه ردها لأيٍّ منهم. وكان الوضع نفسه ينطبق على كلٍّ من الزوجة الباديخشاي، والزوجة التشاجار[٢٤].

وعندما تبلغ الابنة في إحدى الأسر الطيبة سن الخامسة عشرة، وهو

---

(١٩) يشير كرستينسن لهما بلفظ «طبقتي» الزوجات؛ انظر: Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhagen: Munksgaard, 1936), p. 318.

(٢٠) انظر: Macuch, "Rechtskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran: Die Rechtssammlung des Farrokhmard i Wahrāmaān," p. 74ff.

(٢١) انظر: Bartholomae, *Die Frau im Sasanidischen Rechtmml2 p. 13.*

(٢٢) انظر: MHD 32. 12 (Macuch, Ibid., p. 243).

(٢٣) انظر: MHD 29. 10f (Macuch, Ibid., p. 225).

(٢٤) انظر: MHD 32. 1-4 (Macuch, Ibid., p. 237).

سنّ البلوغ وفقاً للتقاليد، كان على الوالد أن يختار لها زوجاً مناسباً. وإذا كان الوالد متوفًى، يكون على ربّ الأسرة الجديد، وعادةً ما يكون الابن الأكبر، أن يفي بهذا الالتزام. وكلما كانت الابنة من بيت ثري، كَثُر خُطّابها. ويمكن للابنة أن تصرح لأبيها بعدم رغبتها في الزواج، ولا يمكن إجبارها عليه. ولا تعاقَب على قرارها بأيّ صورة، ولا تُحرَم من مصروفها جراء هذا الرفض[٢٥].

ويبدو أنّ مسألة المهر كانت تحظى بقدر كبير من الأهمية في مفاوضات الزواج. وكانت أيضاً هناك صيغ وقوانين محددة لاتفاقات الزواج. وكان الزوج ملزماً بمنح عروسه هدية زواج بمبلغ محدد تصبح ملكاً لها، ولا يمكنه استعادتها في حالة الانفصال.

أما إذا فشلَ الأب في تأدية واجبه المتمثل في العثور على زوج لابنته، ودخلت هذه الابنة في «علاقة حب» غير مسموح بها، فيجب على الأب أن يستمر في رعايتها، ويحتفظ لها بنصيبها في الميراث. وإن لم تقطع هذه العلاقة المرفوضة، فإنها تُواجَه بالخصم من ميراثها. ويبدو أن مثل هذه الحالات كانت تحدث بصفة متكررة، حيث إن هناك عدة أحكام كانت تختص بكيفية التعامل مع أبناء مثل هذه العلاقة، والتصرف الواجب اتخاذه إذا ما تزوجت أمهم زواجاً شرعيّاً[٢٦]. وإذا ضاجع رجل امرأة متزوجة، وجب عليه أن يتزوجها زواجاً قانونياً[٢٧].

ووفقاً لما ورد في **روايات هيمت آشاواهيشتان**، وهو عمل من الأعمال التي دُوِّنت في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر يتحدث عن العادات الساسانية، كان الطلاق ممكناً بين أزواج الباديخشاي إذا ما اتفق الزوجان على ذلك، وليس لمجرد عِنَّة الزوج. بعبارة أخرى، كان بإمكان الزوج أن يطلب الطلاق دون موافقة الزوجة، ولكن كان عليه في مثل هذه الحالة أن يُثبت ارتكابها ذنباً معيناً؛ مثل: البغاء، أو السحر، أو النشوز، أو رفضها إطاعة أمر يخص قيامها بواجب من واجباتها «مثل رفضها الآثم للوفاء

(٢٥) انظر: Bartholomae, *Die Frau im Sasanidischen Recht*, p. 11.

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١١.

(٢٧) انظر: MHD 83.7f. (Macuch, Ibid., pp. 541 and 545).

بالحقوق الزوجية»، أو عدم امتناع زوجها عن إتيانها في أثناء الحيض، أو إخفاء الزوجة حقيقة حيضها، فقد دافعت التقاليد الزرادشتية حتى وقت قريب عن الانفصال في أثناء الحيض، أو الزنا، أو ارتكاب خطيئة متعمدة تضر البدن، أو الروح[٢٨]. في هذه الحالة، يكون على المرأة أن تستمر في الحفاظ على عفتها وطهارتها كما تقضي العادات والتقاليد.

بالنظر إلى الآراء القانونية المذكورة في كتاب **مادايان إي هازار داديستان**، يبدو أنه كان يجوز للمرأة المطلقة الاحتفاظ بالمهر الذي أخذته من زوجها عند الزواج، ولكن أيّ دخل بخلاف مهرها كانت قد حصلت عليه من عملها، أو أيّ استثمار في رأسمالها يظل مع الزوج[٢٩].

العبودية

بخلاف نوعَي الزوجات المذكورين آنفاً، وفي البيوت الأكثر قوة، كانت هناك جاريات وأسيرات حرب[٣٠]. وفي الغالب الأعمّ، كانت تلك النساء يخدمن في تلك المنازل باعتبارهن محظيات، أو خليلات لسيد المنزل. وكان على ربّ البيت أو خليفته أن يتولى تربية الأطفال الناتجين من مثل هذه العلاقات، ولكن لم يكن لمن يخلف ربّ البيت أيّ حق قانوني على الجاريات. ويبدو أن أبناء الجاريات كانت لهم حقوق أكثر من أبناء العبيد، فيمكن لربّ البيت أن يُورِّث الابن الناتج من علاقة بين العبد والمرأة الحرة، أو يبيعه، أو يمنحه لأحدٍ كهدية، ولكن ليس بإمكانه أن يبيع الابن الناتج من علاقة بين الجارية والرجل الحر لأيّ أحد[٣١]. ومن الواضح أنه كان من الممكن للعبد أن يتزوج امرأة حرة بشرط الحصول على إذن ربّ البيت، ولكن لم يكن من المعتاد أن يتكرر حدوث مثل هذه الزيجات.

---

(٢٨) انظر: Nezhat Safa-Isfehani, ed. and trans., *Rivāyāt-I Hēmīt-ī Ashawahishtān: A Study in Zoroastrian Law*, Harvard Iranian Series; 2 (Cambridge, MA: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1980), p. 49.

(٢٩) انظر: Macuch, Ibid., p. 84.

(٣٠) انظر: Ammianus Marcellinus, Histories, 23. 6. 76.

(٣١) انظر: Macuch, Ibid., p. 28.

الميراث

يضم كتاب **مادايان إي هازار داديستان** بين قضاياه حالات ميراث، ومن بينها ميراث النزاعات والمشكلات الأسرية، فترث الأرملة عند موت زوجها المبلغ نفسه الذي يرثه أبناؤها. ولا يشمل هذا ثروته فقط، بل ديونه أيضاً[٣٢]. ولكن إذا حلفت الأرملة وربّ البيت الجديد اليمين على عدم معرفتهما بأي ديون على المتوفَّى، يُعفَيان من سدادها[٣٣].

وتختصّ الأقسام من ٢١ إلى ٢٤ من كتاب **مادايان إي هازار داديستان** (MHD) في معظمها بميراث النساء. وتصف بالتفصيل عدة حالات توفي فيها الزوج وأبناؤه دون ذرية، وترث البنت المتزوجة حصة أخيها كوصية أو «ستور». وفي هذه الحالة، يشار إليها بصفة خاصة باسم «وريثة» أو أيوكين، وفي هذه الحالة تتعهد بأن تلد وريثاً، وتكتبه باسم المتوفى[٣٤]. وتخصّص في هذه الحالة أية ثروة موروثة لحماية سلالة العائلة، والمحافظة على استمراريتها، وليس لمصلحة المرأة وحدها.

إضافةً إلى ما سبق، للابنة غير المتزوجة أن ترث أباها مع أخيها، ولكنها ترث في العادة نصف حصة أخيها إلا إذا أوصى أبوها لها بخلاف ذلك، ربما مقابل رعايتها له في هَرَمِه[٣٥]. وطالما ظلت غير متزوجة، يحقّ لها التصرف في رأس المال وعوائده مثل أخيها، وفي هذه الحالة تكون مسؤولة أيضاً عن سداد أيّ ديون مُستحَقَّة على ممتلكات أبيها[٣٦].

على الجانب الآخر، لا يحقّ للابنة المتبناة أن ترث ممتلكات أبيها بالتبنّي، وهذا بخلاف أيّ حصة يوصي بها أبوها لها صراحة. على النقيض من ذلك، يحق للابن المتبنى الراشد، الذي «يؤدي حقوق هذه البنوة على وجهها» أن يرث ممتلكات أبيه بالتبني، فقد كان تبني البنات أقل شيوعاً من تبني الأولاد، وكان عادة يهدف إلى إيواء فتاة فقيرة، أو توفير فرصة عمل

---

(٣٢) انظر: Bartholomae, *Die Frau im Sasanidischen Recht*, p. 13.

(٣٣) انظر: Macuch, Ibid., p. 135f.

(٣٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٣٥) انظر: Barholomae, Ibid., p. 14.

(٣٦) انظر: Macuch, Ibid., p. 431f.

لها. وكان بإمكان هذه البنت أن تنتقل إلى منزل الأب الذي تبناها متى أصبح التبني قانونياً[٣٧]. وإذا مات الرجل، ولم يكن متزوجاً، أو لم تكن زوجته زرادشتية، أو أصبح وريثه القاصر الوحيد مارقاً، يجب حينئذٍ تعيين وريث بديل بشكل قانوني[٣٨].

لقد كانت النزاعات والخلافات أيضاً جزءاً من ممتلكات العائلة الموروثة[٣٩]، فيمكن للبنت أن ترث نزاعات العائلة من أبيها. وإذا تزوجت، يتولّى زوجها مسؤولية هذه النزاعات. وانقسمت الآراء حول مَن يتولى هذه المسؤولية في حالة طلاق أو وفاة البنت[٤٠]. ومن الواضح أن المرأة كان بإمكانها أن توصي بالنزاعات لزوجها وأبنائها بشرط أن تترك وصية بذلك[٤١].

القضايا القانونية

من الطبيعي أن يمثّل ربّ البيت عائلته في الأمور القانونية، ولكن إذا مات، ولم يكن لديه ابن راشد يخلفه، يتولّى الوصي أو الممثل القانوني هذه المسؤوليات. والمهمّ هنا هو أن ربّ البيت المعيَّن لا يمكنه عادة تمثيل الأسرة وحده في القضايا المرفوعة من قبل الأسرة أو ضدها، بل يشترك في أداء هذا الواجب مع الزوجة الباديخشاي. وفي العديد من هذه الحالات المسجلة في كتاب **مادايان إي هازار داديستان**، تظهر كفاءة الزوجة الباديخشاي في الجوانب القانونية، على الرغم من أن هذا الأمر يتضح جليّاً فقط في حالة تعاملها جنباً إلى جنب مع الوصي[٤٢]. وإذا كان لدى الرجل

(٣٧) انظر: Barholomae, Ibid., p. 10.

(٣٨) انظر: MHD 44. 6-8 (Macuch, Ibid., pp. 319, 347).

(٣٩) انظر: J. P. de Menasce, *Feux et Fondations pieuses dans le droit sassanide* (Paris: C. Klinksieck, 1964), p. 7ff, et Mary Boyce, "On the Sacred Fires of the Zoroastrians," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (BSOAS), vol. 31, no. 1 (February 1968), pp. 52-68 and 287-289.

(٤٠) Macuch, Ibid., p. 200.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٠٣. يصف بويس ذاكراً ترجمة مودي لكتاب **مادايان إي هازار داديستان** (MHD) قضية تخص هبة النار المقدسة على حساب أرملة وأبناء المتوفَّى. انظر: Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, p. 140.

(٤٢) انظر: Macuch, Ibid., pp. 145f and 509.

المتوفّى أكثر من زوجة واحدة، يُسمَح باتخاذ إجراء قانوني ضد العائلة في حالة اتخاذه ضد جميع الزوجات فقط. وإذا كان ابن المتوفّى بالغاً، فلن يتطلب الأمر مشاركة الأرملة[٤٣].

تربية الأبناء

لقد كانت تربية الأطفال مسؤوليةً تقع على عاتق الأم حتى يبلغوا سنّ الخامسة، وهي السن التي يبدأ فيها التعليم الرسمي للأولاد. على الجانب الآخر، لا توجد لدينا معلومات كافية عن تعليم البنات، وكان مستقبلهن ينحصر في كونهن زوجات باديخشايات مطيعات. ولكن هناك أدلة على تعليم الأولاد المنتمين لطبقات المجتمع الراقية مُدوَّنةً في النص البهلوي **الملك خسرو والوصيف**[٤٤]، حيث يتناول هذا النص، الذي يُعتقد أنه قائم على اختبار خسرو الأول لوصيفه، التعليم المثالي لفتى أرستقراطي ساساني. وفيه، تظهر معرفة الفتى بالكتابة، والصيد، ورياضة البولو، والشطرنج، والموسيقى، والألعاب، والثياب، والغذاء والخمور، والعطور، والنساء. ويستطرد أُنفالا Unvala ـ الذي قام بترجمة الكتاب وتنقيحه حديثاً ـ قائلاً إن محتويات هذا النص «شكّلت أحد الموضوعات الممتعة والمفضلة في أواخر الإمبراطورية الساسانية»[٤٥].

وكذلك يُلمِّح هذا النص إلى النساء عدة مرات، موضحاً أهمية الأدوار المتعددة التي لعبنها فيما اكتسبه هذا الوصيف. وهو يُعرِّفنا بالعطور التي كانت تفضّلها نساء البلاط عن طريق مقارنة الوصيف بين روائح الأزهار المختلفة ورائحة النساء التي يقول فيها: «رائحة البنفسج تشبه رائحة الفتيات الصغيرات» (بيت الشعر ٨٢)؛ «ورائحة زهرة المسك تشبه رائحة العروس الصغيرة» (البيت رقم ٨٨)؛ «ورائحة الوردة البيضاء تشبه رائحة المرأة العجوز» (البيت رقم ٨٩)[٤٦]. كذلك يعلّمنا الوصيف أن رائحة النبيلات

(٤٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٤٤) انظر: Jamshedji Maneckji Unvala, *The Pahlavi Text "King Husrav and His Boy"* (Paris: Paul Geuthner, 1921).

(٤٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣.

(٤٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢ وما بعدها.

والمحظيات كانت مختلفة (الأبيات ٧٥ و٧٨)[٤٧]، ومن هنا تمكنا من التعرف إلى طبقتي النساء المميزتين اللتين كانتا موجودتين في البلاط الملكي.

وبالرغم من احتمالية أنه لم يكن يُسمح لهن بتعلم الكتابة، فإننا نعلم أن بعض النساء كنّ عازفات بارعات، وكان جمهورهن المعتاد من النساء. وعندما سأل خسرو الوصيف في هذا الصدد، أجاب أن أفضل عازفة هي البنت الجميلة التي تعزف على الـ«تشانج»، وهي آلة وترية قديمة في أجنحة الحريم، والتي تغني بصوت جهوريٍّ شجيٍّ[٤٨]. وفي الفن الساساني، تظهر النساء بشكل متكرّر وهن ممسكات بمجموعة متنوعة من الآلات الموسيقية، وعادة ما يكن متخذات وضع الرقص «محتشمات، أو غير محتشمات»[٤٩].

ويصف الوصيف للملك بعد ذلك من يراها الفُضلَى بين النساء، ومن الشائق أنه لا يبدأ بالصفات الجسدية المرغوب فيها، بل يقول: «إن الفُضلى بينهنّ هي من كانت بعقلها للرجل وفيقاً» (البيت ٩٦)، ثم يشرع في تفصيل المكانة، والشكل، والسمات المُثلى لهذه المرأة الفُضلى[٥٠].

وهناك حالة واحدة مسجلة في كتاب **مادايان إي هازار داديستان** تشير إلى أن تعليم المرأة الساسانية قد تجاوز التدبير المنزلي ليطول التفكير المثقف، وربما دراسة القانون. وتعرض هذه الحالة لتجربة رجل قانون متعلم في طريقه إلى مبنى المحكمة، مر بخمس نساء جالسات استوقفنه، وطرحت إحداهن عليه أسئلة تخص بعض حالات ضمان القرض، وقد أجاب عن كل أسئلتها حتى طرحت عليه سؤالاً لم يُحِرهُ جواباً. في هذه اللحظة، قالت له

---

(٤٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٤٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩. يبدو أن التشانج كانت عبارة عن آلة موسيقية كالعود أو الهارب (ص ٢٧، هامش ٦٢: ٢).

(٤٩) انظر: Harper, "Sources of Certain Female Representations in Sasanian Art," p. 503.

(٥٠) انظر: Unvala, Ibid., p. 35f.

في نسخة الثعالبي العربية من هذه المقابلة، التي يؤكد أنفالاً أنها تعتمد على أصل أكثر اكتمالاً وحداثة من الفارسية، توصف المرأة الأجمل والأكثر جاذبية كالآتي: «امرأة يفتح لها القلب ويحبها، وترعاها الروح. أفضل امرأة ليست كبيرة أو صغيرة للغاية في السنّ، ولا تكون طويلة ولا قصيرة للغاية، ولا رفيعة ولا ممتلئة للغاية؛ مَن لها شكل ومظهر جميل، ومن يسحر مظهرها الشخصي الجميع... من تتكلم قليلاً، وتتسم بالتواضع الجَمّ» (ص ٤٥) (citing H. Zotenberg's translation of Tha'ālibi).

امرأة أخرى: «سيدي، لا تقدح زناد فكرك بحثاً عن إجابة. قل فقط إنك لا تعرف، فالأمر واضح من الحكم، ومن مقولة كذا وكذا»[٥١].

الإلهة

تعد أردشير أناهيد، وهي صورة «أردي سورا أناهيتا» الأفستية في حقبة الإمبراطورية الفارسية الوسطى، إلهة أو يازاتا على قدر عالٍ من الأهمية، تتركب فيها تصورات كثيرة، وقد ارتبطت في رسوم الأيقونات بأوجه معينة من التراث الزرادشتي منذ الحقبة الأخمينية[٥٢]. وانتشرت عبادتها خلال الحقبة البارثية وصولاً إلى الساسانية حتى «لم يعد من شك أن أناهيد قد طغت في ظل الأسرة الساسانية على من سواها من الآلهة الأخرى في الأدعية والصلوات...»[٥٣]، كما توجد أدلة وفيرة على استمرار عبادتها على نحو مؤثرٍ في إيران حتى في العصور الإسلامية[٥٤].

كانت أردشير أناهيد إلهة لها جلالها في الإمبراطورية الساسانية، فقد كُرّس لها المعبد الملكي في اصطخر عاصمة مقاطعة بارث، وفيه كانت تُقام مراسم تتويج الأكاسرة الساسانيين، برغم وقوع إيوان كسرى في «المدائن» بعيداً عن اصطخر. ويبدو أنه قد تم تقديس أناهيد بوصفها الإلهة الحافظة للأسرة الساسانية، وارتبط دورها بترسيم الأباطرة بخاصة، ويُشار إلى ساسان، مؤسس الأسرة الساسانية الحاكمة، بلقب الكاهن الأكبر لمعبد النار

---

(٥١) انظر: Bartholomae, *Die Frau im Sasanidischen Recht*, p. 9, and MHD 57. 3-12 (Macuch, "Rechtskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran: Die Rechtssammlung des Farrokhmard i Wahrāmaān," p. 393).

ينسب ماكوش الجملة الأخيرة للشخص الذي يروي الحادثة.

(٥٢) انظر: Mary Boyce, s.v. "Anāhīd (i): Ardwīsūr Anāhīd," *Encyclopedia Iranica*, vol. 1 (1985), p. 1004.

(٥٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٠٥.

(٥٤) انظر: يؤكد بويس أن «معظم الأماكن في إيران المسماة باسم الآنسة (دوختار)، أو السيدة (بيبي) كانت تعبد أناهيد في وقت ما. انظر أيضاً: Mary Boyce, "Bibi Shahrbānū and the Lady of Pārs," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (BSOAS), vol. 30, no. 1 (1967), pp. 30-44

ويناقش وجود ضريح مخصص لأناهيد كشاهربانو (سيدة الأرض) بالقرب من مدينة راي، ولا يزال المسلمون يصلون فيه، ويقدمون له القرابين حتى يومنا هذا!

المُكرَّس لعبادة أناهيد في اصطخر[٥٥]، ويبدو أن خلفاءه من الأكاسرة ظلوا يَعُدُّون أنفسهم حُماةً لهذا المعبد بالوراثة. ومن المسجل في المصادر اللاحقة على هذا العهد أن الساسانيين كانوا يحملون رؤوس أعدائهم لتُعلَّقَ على جدران هذا المعبد؛ قرباناً بعد كل انتصار يحظى به الأكاسرة، كما فعل أردشير الأول[٥٦]، بيد أنه لم يتم اكتشاف هذا المعبد في اصطخر إلى وقتنا هذا[٥٧].

تحتفي الياشت الخامسة Yasht 5، وهي إحدى أطول الترانيم الأفستية المحفوظة وأفضلها، بـ«أردفي سورا أناهيتا» بوصفها نبع الماء في العالم، وهي التي لا همّ لها إلا رخاء المجتمع عامةً، والنساء خاصةً، عارضةً بشيء من التفصيل لحيوية هذه الإلهة، ورقيق حسنها، إلهة حوت الخير والحق (أشافان ashavan)، فهي تُبارِك للناس عُمْراً، وسعياً، ورزقاً، وأرضاً (مقطع ٢: ياشت ٥)، وتبعث لعُبّادها بالنصر على العِدا عزّاً (المقطع ٣٤ وما يليه: ياشت ٥)، وتغرس النعمة في البيوت غرساً، وتقلد الرجال في الحرب سيفاً وترساً (المقطع ١٣٠). ولمّا كانت إلهةً للماء، فهي تُنعِم على الرجال والنساء خصباً؛ فهي تُبرِّئ من الرجال البَذرَ، وتغسل أرحام النساء طُهراً، وتجعل حملهن ومخاضهن يُسراً، وتُدرُّ للرضَّع اللبن درّاً (المقطع ٣)، ومنها ترتجي الراشدات من الأزواجِ الشِّدادَ، وتسألها الماخضات يسر المخاضِ (المقطع ٨٧).

وتوصف أناهيتا بأنها عذراء جميلة، عظيمة نبيلة، منتصبةً كالقنا وقد قست، وبفراء السمور قد اكتست، والتفت ثوباً تثَنَّى نفيساً من الذهب براقاً، منه قد عَقدت فوق الكاشحين نطاقاً، فمنه النواهد قد بدت إفلاقاً، وقد عانق

---

(٥٥) انظر: Theodor Nöldeke, trans., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabarī* (Leiden: Brill, 1879), p. 4.

(٥٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧، و Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 166.

(٥٧) يؤكد العديد من الباحثين أن المعبد الموجود في بيشابور كان مخصصاً لأناهيد. وكان هذا المعبد مختفياً، وقد بناه شابور الأول بجوار قصره الملكي. انظر: Roman Ghirshman, *Iran, Parthes et Sassanides* (Paris: Gallimard, 1962), p. 149.

ويقال أيضاً إنه كان هناك معبد في كانجفار مخصص لأناهيتا. انظر: Boyce, s.v. "Anāhīd (i): Ardwīsūr Anāhīd," p. 1005.

النحرَ منها عقدُها، ذهبيٌّ مربعٌ قرطُها، مثمن الأركان ذهبي تاجُها، مرصعٌ بمائة من النجومِ موشَّحٌ، ذو طوق عظيم فوق الرأس قد ظهرَ، تنتعل بقدميها نعلاً ذهباً (المقاطع من ١٢٦ إلى ١٢٩ : ياشت ٥).

يبدو ما سبق وصفاً لتمثال كان قائماً في معبد، وربما يكون تمثالاً من التماثيل التي شيدها أردشير دوم (٥٣٩ ـ ٤٠٤ قبل الميلاد)، والمعروف في الكتاب المقدس باسم أرتحشستا الثاني(٥٨)، وهذا على الرغم من عدم وجود أية رسوم تتطابق مع هذا الوصف الأدبي بالضبط. ووفقاً لبويس Boyce، تشير حقيقة أن ملكة ملكات شابور الأول، التي كانت زوجته وابنته في الوقت نفسه، كانت تدعى أدور أناهيد (أو أناهيد النار) إلى أن الصورة قد استُعِيض عنها بالتركيز الزرادشتي الأكثر شيوعاً على التبجيل؛ أي على تبجيل النار، في أوائل الحقبة الساسانية(٥٩)، وأن أناهيد كانت تُعبَد رسمياً منذ ذلك الوقت في المعابد دون وجود تماثيل لها. ويُفترض أن أدور أناهيد قد سميت بهذا الاسم على شرف النار الموقدة في معبد اصطخر، التي كان من الواضح أنها كُرِّست لأناهيد نفسها(٦٠).

وفي حكم بهرام الثاني (٢٧٦ ـ ٢٨٣م)، حمل كبير الكهنة الزرادشتيين «كردر» مسؤولية النارين المقدستين في اصطخر، المعروفتين باسم «نار السيدة أناهيد»، و«نار أناهيد أردشير»(٦١). وفي النصوص المدونة قرابة عام ٢٩٣م على عهد الملك نارسي Narseh (سابع الأكاسرة الساسانيين حكم من ٢٩٣م حتى ٣٠٢م) في منطقة بايكولي Paikuli، في هذه النصوص نرى استحضاراً لـ «أهورا مازدا وكل اليازدات، إضافةً إلى أناهيد التي لُقِّبت بالسيدة»(٦٢).

---

(٥٨) Boyce, Ibid., p. 1004.

(٥٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٠٥.

(٦٠) وفقاً للمسعودي، الذي كتب في القرن العاشر، إحدى النيران المقدسة للزرادشتيين كانت تلك الموجودة في برسبوليس (اصطخر)، والتي كانت في الأصل في معبد للأوثان، ثم تحول إلى معبد للنار بعد إزالة الأوثان. انظر: Abu al-Hasan Ali ibn al-Husayn ibn Ali Al-Mas'ūdī, *Les Priaries d'Or*, text and French trans., ed. Charles Pellat, 7 vols. (Paris: Société Asiatique, 1965), vol. 2, p. 541.

(٦١) السطر الثامن، نقش كعبه آي زرادشت: انظر: Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, p. 114.

(٦٢) السطر العاشر. لمزيد من المراجع عن أناهيد كـ «سيدة»، انظر: Boyce, "Bibi Shahrbânū and the Lady of Pârs," p. 37, note 28.

ووفقاً لـ «دوشن جيمِن» Duchesne-Guillemin، ربما توجد صورة أناهيد على ظهر عملات خسرو الثاني المعدنية[٦٣]. وتعرض العملات مذبح النار المعتاد، تظهر منه سيدة ذات هالة نورانية مشرقة. ويقول جيمن إن هذا التمثال لا بد أن يكون تمثال أناهيد «الإلهة المفضلة عند الملك»، ومن هنا تتضح علاقتها الوثيقة بنيران الأسرة الملكية[٦٤].

وتشير حقيقة تصوير أناهيد على العملات المعدنية إلى أنه على الرغم من اختفاء صورتها من المعابد، فقد ظلت تُصَوَّر في الفنون الساسانية الأخرى. وهناك مجموعتان من النقوش الصخرية الباقية من تلك الحقبة تتضمنان صوراً لهذه الإلهة.

وبوجه عام، هناك صورة ملائمة عن الإلهة أناهيد في نقش رستم (موقع أثري على مقربة من اصطخر وشيراز) على الصخرة التي تصور تنصيب الملك نيرسي (٢٩٣م ـ ٣٠٢م)[٦٥]. وتضم هذه الصخرة خمسة أشكال، أحدها لامرأة. وفي وسط الصخرة، يقف الملك وهو يتسلم تاج المملكة القماشي من امرأة، وهي التي يشار إليها عادة على أنها أناهيد. ويتوافق هذا النقش مع نقش نيرسي الموجود في بايكولي، والذي أشرنا إليه آنفاً.

وحري بنا هنا أن نتطرق بالتفصيل لوصف بعض ملامح نقش رستم، فلبعض عناصره أسلوب معين يبدو أنه يعكس شكل النساء عموماً في هذا الوقت. أما الجوانب الأخرى له، فيبدو أنها تختص بأناهيد؛ وذلك لأنها مصورة بشكل مختلف عن تصوير النساء الأخريات. ووفقاً لهاربر Harper، لا يوجد سوى عدد قليل من صور النساء في الفن الساساني القديم يمكن أن نبحث فيه عن أوجه الشبه في الصور الشخصية. «تشير الأدلة الضئيلة التي وصلتنا إلى وجود بعض الاختلاف في شكل تسريحات شعر النساء في القرنين الثالث والرابع. ففي حالات كثيرة، تكون تسريحات الملكات

(٦٣) انظر: Jacques Duchesne-Guillemin, "Zoroastrian Religion," *Cambridge History of Iran*, vol. 3, no. 2 (1983), p. 897.

(٦٤) انظر: Jacques Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran ancien* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), p. 292.

(٦٥) تطرق إليه للمرة الأولى: Friedrich Sarre and Ernst Herzfeld, *Iranische Felsreliefs* (Berlin: E. Wasmuth, 1910), pp. 84-88.

والآلهة عبارة عن ضفائر طويلة معقوفة تصل إلى الأكتاف، مع نزول بعض الشعيرات المموجة القصيرة على الأذنين. وعندما يكون الجزء العلوي من الرأس مكشوفاً، يظهر الشعر مرفوعاً لأعلى الرأس»[٦٦]. وقد ظهر شعر أناهيد مصففاً بهذه الطريقة، ومرتباً في شعيرات مموجة محكمة الربط فوق التاج، ومنسدلاً على كتفيها في شكل شعيرات مجعدة طويلة، مع نزول شعيرات مجعدة قصيرة على الأُذن[٦٧].

وكانت أناهيد في صورها تمسك بالتاج في يدها اليمنى لتسلمه للملك، أما يدها اليسرى، فتختفي في الكُمّ الطويل لفستانها، وهذا الملمح الأخير شائع في أيقونات النساء الساسانية التي تأخذ بالحجم الطبيعي، وكذلك من الشائع فيها تغطية القدمين بالطيات الفضفاضة للفستان. وربما دلّ ذلك على مكانة النساء اللواتي لم يحتجن للمشاركة في أيٍّ من الأعمال اليدوية، أو ربما يعكس الميل للتواضع في العموم. أما الفستان، فهو مربوط بشريط من الوسط ينتهي بربطة مثنية، وأطراف طويلة هفهافة. أما الرداء الخارجي، المنسدل بشكل فضفاض على كتفيها، فهو مثبت على صدرها بمشبكين موشحين.

وكما هو الحال في صور الأكاسرة والملكات، يعدّ التاج ملمحاً مميزاً. وكانت أناهيد ترتدي تاجاً جدارياً له حواف قصبية الشكل، تشبه تلك الموجودة على تاج نيرسي، ولكنها أصغر منها، مما يشير إلى دورها كإلهة للملوك. وكان التاج القماشي يُثبَّت حول التاج بربطة مثنية من الخلف، وأشرطة طويلة. وعلى الرغم من ضياع نقش الأذنين في تلك النقوش الصخرية، تُعدُّ الخرزات الكروية الكبيرة التي كانت ترتديها كقلادة حول عنقها، وكقرط في أذنيها من الملامح الأخرى لنبيلات ذلك العصر، ويُعتقد أن هذه الحبات كانت مصنوعة من اللؤلؤ.

---

(٦٦) انظر: Prudence O. Harper, *Silver Vessels of the Sasanian Period: Royal Imagery* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1981), p. 32.

(٦٧) انظر: Georgina Hermann, "Naqsh-i Rustam 5 and 8: Sasanian Reliefs Attributed to Hormuzd II and Narseh," *Iranische Denkmäler* (Berlin), vol. 8 (1977), p. 11.

وتسريحة الشعر هذه واضحة أيضاً في ختم دناك زوجة أردشير الأول، والختم موجود الآن في متحف الدير. انظر: Harper, Ibid., p. 34. =

ووفقاً لترمبلمان Trümpelmann، فإن صورة أناهيد الموجودة في نقش رستم تتماثل مع صورة المرأة الموجودة في نقش «سار مشهد» SarMashhad في بارث Pars، حيث تظهر من خلف الملك المعروف باسم بهرام الثاني، وتضع يدها اليمنى على ذراعه الأيسر، فهي من ثمّ، تبعاً لترمبلمان، أناهيد(٦٨). أما «فاندن بيرغ» Vanden Berghe، فيختلف مع هذا الرأي؛ نظراً لاختلاف أشكال التيجان، ففي نقش «سار مشهد» لا ترتدي المرأة التاج الجداري الذي به شكل سور مزود بفتحات(٦٩). إضافةً لذلك، تظهر أناهيد في مشهد تنصيب آخر في كهف في «طاق بستان» بالقرب من كرمانشاه، وتعود هذه الرسوم ربما إلى عهد الملك خسرو الثاني، ففي إيوان منحوت في الصخر، يقف أهورا مازدا وأناهيد على جانبي الملك، ويمسك كلٌّ منهما تاجاً قماشيّاً بأشرطة متطايرة، كلٌّ في يده اليمنى. كما تمسك أناهيد في هذه الصورة إبريقاً في يدها اليسرى تنساب منه المياه على الأرض رمزاً لحفظها للأنهار، وبركتها في الرزق.

وبخلاف صورتي أناهيد الموجودتين في نقش رستم، ونقش طاق بستان، هناك بعض أشكال أخرى في الفن الساساني يقال إنها تمثل هذه الإلهة أيضاً، حتى إن بعض الباحثين يعتقدون باحتمال وجود صور لأناهيد منحوتةً على أدوات المائدة الفضية الساسانية، حيث تقف سيدة عارية أو شبه عارية تحت رواق مقنطر، ممسكة بيدها زهرة أو ثمرة فاكهة، أو طيراً، أو حيواناً صغيراً، أو طفلاً(٧٠). بيد أنّ هذه التمثيلات غير مؤكدة فعليّاً، فبالرغم من انتشار عبادة هذه الإلهة، إلا أنه يتوجب علينا التعامل بحذر مع ميل البعض للاعتقاد بأن هذه الرسوم كافةً تشير لأناهيد(٧١).

---

(٦٨) انظر: Leo Trümpelmann, "Das Sasanidische Felsrelief von Sar Mahad," *Iranische Denkmäler*, vol. 5 (1975), pp. 9 and 11.

(٦٩) انظر: C. Bier, s.v. "Anâhîd (iv): Anâhitâ in the Arts," *Encyclopedia Iranica*, vol. 1 (1985): p. 1011.

ويعارض هاربر ذلك أيضاً في: Harper, *Silver Vessels of the Sasanian Period: Royal Imagery*, p. 38, note 50.

(٧٠) انظر: Camilla Trever, "À Propos des Temples de la Déesse Anahita en Iran Sassanide," *Iranica Antiqua*, vol. 7 (1967), p. 126.

ويرى ترفر هذه الأشياء طائفية.

(٧١) انظر: Bier, Ibid., p. 1011. =

ويؤكد جوبل Göbl على أن صور أناهيد قد حُفِرت على ظهر العملات المعدنية المصكوكة في عهد العديد من الأكاسرة الساسانيين، وأنه يمكن التعرف إليها ببعض سمات تاجها، مثل «عصابة الرأس المتموجة»، و«التاج المقنطر»، ورأس النسر الموجود على قمة التاج(٧٢). وعلى الجانب الأيمن من وجه العملة، والجانب المقابل من عملة الملك بهرام الثاني، توجد صورة لامرأة لم تكن هي الملكة؛ لأن الملكة كانت غالباً ما تُصَوَّر بجوار بهرام، فيتضح لنا من التاج الذي يعلوه رأس النسر أو القندس أنها أناهيد(٧٣). ويناقش جمشيد تشوكسي Jamsheed Choksy فيما بعدُ ملامح التيجان، واختلافها عن الوصف الذي ورد في ترنيمة ياشت الخامسة(٧٤).

وفي الغالب، كانت صور هذه الإلهة توضع على وجهي العملة وهي تسلّم تاج الملك القماشي الموشح، أو تاج النصر القماشي غير الموشح للملك بيدها اليمنى(٧٥). وعلى وجه العملة الآخر، يقف الملك بإزائها مومئاً لها بيده اليمنى؛ توقيراً وتبجيلاً، ويظهر كفه متجهاً لأعلى، أو يظهر إبهامه الأيمن مثنياً(٧٦). وتشير جميع هذه الأمور لشخصية أناهيد، فملامحها الجسدية تشبه تلك الموجودة في نقش أردي سورا أناهيتا(٧٧).

وربما يشير حضور أناهيد الواضح والدائم في هذه النماذج الفنية في عهد الأكاسرة الساسانيين المتعاقبين إلى عودة نفسية وجسدية إلى أصولهم في

= يناقش هاربر بالتفصيل بعض الأشياء التي تمسك بها النساء في: Harper, "Sources of Certain Female Representations in Sasanian Art," p. 505ff.

(٧٢) انظر: Robert Göbl, *Sasanian Numismatics* (Braunschweig: Klinkhardt, 1971), p. 45ff.

(٧٣) انظر: Jamsheed K. Chosky, "A Sâsânian Monarch, his Queen, Crown Prince, and Deities: The Coinage of Wahram II," *American Journal of Numismatics*, 2nd series 1 (January 1989), p. 126f.

(٧٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٧٥) لمزيد عن مناقشة رمزية التاج القماشي، انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٧ وما بعدها.

(٧٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٩ وما بعدها.

(٧٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣١. هناك أيضاً بعض العملات الساسانية الكوشانية من الأطراف الشرقية للإمبراطورية الساسانية تصور أشكال أناهيد. على سبيل المثال، تظهر أناهيد على عملات هرمز الثاني (٣٠٣ - ٩٠٩م) بالتاج، وعبارة Anâhitâ zi mrota، أي السيدة أناهيد. وهناك أيضاً عملة باكترية عليها نفس التاريخ تظهر أناهيد وهي تخرج من النار.

بارث[٧٨]. حتى آخر كسرى ساساني، وهو يزدجرد الثالث، قد تُوِّج بحسب رواية الطبري في «معبد أردشير» في اصطخر، حين كانت الأخطار الكبرى تُحدّق بالإمبراطورية[٧٩]. وتبدو هذه إشارة لمعبد أناهيد أردشير في اصطخر الذي يظهر في نقش كردر، وقد آلت إلى العرب بعد غزوهم لها عام ٦٥١م.

ثلاث ملكات: منحوتات وعملات

إلى جانب النقوش الصخرية للأكاسرة والأمراء، وكبار الكهنة والآلهة، وصلت إلينا رسوم عامة للملكات، ويشير لوكونين Lukonin إلى أن المرأة التي تقف على يمين شابور الأول في نقش رجب (شرق اصطخر) هي ملكته[٨٠]. ويستخدم نقش شابور المعروض في نقش رستم لقب «ملكة الملكات»، الذي يشير إلى دناك (السطر ٢٣) زوجة أردشير الأول وأخته في الوقت نفسه، وأدور أناهيد (السطر ١٨) زوجة شابور وابنته في الوقت نفسه[٨١]. كما تظهر صور دناك أيضاً على ختم من حجر الجَمَشت الكريم في متحف الإرميتاج، ونقرأ على النقش عبارة «دناك، ملكة الملكات، سيدة النساء في الحريم»[٨٢].

ووفقاً لـ«لوكونين»، كانت زوجة الملك الكبرى تحمل لقب «ملكة الملكات»، وكانت ترأس جناح النساء في القصر؛ أي الحريم. وكانت زوجات أبناء الملك، وزوجات حكام المقاطعات يحملن لقب «ملكة» أو «سيدة»، وكان اللقب الأخير يُخصص للزوجات الصغيرات لملك الملوك، والزوجات الصغيرات لملوك المقاطعات[٨٣].

---

(٧٨) انظر: Stig Wikander, *Feuerpriseter in Kleinasien und Iran* (Lund: C.W.K. Gleerup, 1946), p. 55.

(٧٩) انظر: Nöldeke, trans., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabarī*, p. 397.

(٨٠) انظر: Harper, *Silver Vessels of the Sasanian Period: Royal Imagery*, p. 34, note 36.

(٨١) مارس الملوك الزواج من الأقارب، وهو مسمى Khwēdōda في الفارسية المتوسطة (وباللغة الأفستية khvaēdvadthae) منذ العصور الأخمينية. وقد دافع عنه كردر في نقشه في سر مشهد. انظر السطر ٤٥ من: Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, p. 110 esp. pp. 53-54.

(٨٢) انظر: V. G. Lukonin, "Political, Social and Administrative Institutions, Taxes and Trade," *Cambridge History of Iran*, vol. 3, no. 2 (1983), p. 712.

(٨٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٧١٢.

أردشير أناهيد

إن الإشارة الأولى، والوحيدة حتى الآن، إلى ابنة بهرام الأول (٢٧٣ ـ ٢٧٦م) موجودة على نقش «بارمي ديلاك» (انظر الشكل الرقم (١ ـ ١))، ففي هذه الصورة يقف رجل على يمين النقش ممسكاً بشيء ما في يده اليمنى، وموجهاً إياه نحو امرأة يُعتقد أنها شخصية ملكية بدليل الشرائط التي ترفرف من تاجها القماشي. وقد كان إردمان Erdmann أول من تعرف إليها، وقال إنها ملكة الملكات «شابوردختاج» Shapurdukhtag، زوجة بهرام الثاني، وحفيدة شابور الأول الكبرى، ولكن بعض الباحثين عارضوا هذا الأمر[٨٤]. وفي ربيع عام ١٩٦٨م، اكتشف «هينز» Hinz و«جروب» Gropp نصّاً متهالكاً من ثلاثة أسطر باللغة البهلوية على الصخر بين الصورتين، وقد ترجم هينز بداية هذا النص: «هذه صورة أردشير أناهيد ابنة بهرام»، ولكن لم تفك رموز باقي النص حتى الآن[٨٥].

ويبقى هينز متمسكاً بأن أردشير أناهيد كانت الزوجة الأولى لبهرام الثاني، وهذا لأن نقش بارمي ديلاك يرجع تاريخه للمرحلة الأولى من حكم الملك، وفي الوقت نفسه يكشف النقش أيضاً حقيقة زواج بهرام الثاني من أخته؛ نظراً لكونهما من أبناء بهرام الأول، ولكن من والدتين مختلفتين. ومن الواضح أن أردشير أناهيد لم تعش طويلاً، حيث إن عملات بهرام الثاني المعدنية لا تصورها، بل تصور ابنة عمها شابوردختاج.

شابوردختاج

برغم أنه غالباً ما يكون من الصعب التعريف بالشخصيات حال قلّة ما ورد عنها، فإنه يمكن الحصول على صور دقيقة لكل الملوك وملابسهم

---

(٨٤) انظر: Harper, *Silver Vessels of the Sasanian Period: Royal Imagery*, p. 34, note 36.
ويقدم فاندن بيرغ في مقاله عن هذا الموضوع بعض التعريفات بالشخصيات، ويعرض أيضاً فكرته عن أن النقش يصور الأمير نارسي (نارسي الأول) وهو يقدم زهرة لابنة أخيه أردشير أناهيد رمزاً للمصالحة؛ انظر: L. Vanden Berghe, s.v. "Barm-e Delak," *Encyclopedia Iranica*, vol. 3 (1989), p. 805f.

(٨٥) انظر: Walther Hinz, *Altrianische Funde und Forschungen* (Berlin: W. de Gruyter, 1969), p. 218.
إلا أن جروب يقدم تفسيرين لهذا النقش، انظر: G. Gropp, "Bericht über eine Reise in West- und Südiran," *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, vol. 3 (1970), p. 201f.

وتيجانهم من خلال الدراسة الجيدة للنقوش المحفورة على العملات الساسانية. وتعد شابوردختاج أول ملكة ساسانية تصوَّر بجانب ملك ساساني على إحدى العملات[٨٦]. وقد كانت الملكة الأساسية لابن عمها بهرام الثاني الذي حكم البلاد منذ ٢٧٦م حتى ٢٩٣م.

وتعرض العديد من عملات الدراهم الفضية، والدنانير الذهبية المصكوكة في عهد الملك بهرام الثاني ثلاث صور نصفية على أحد وجهيها، تتجه صورتان منها نحو اليمين، في حين يتجه وجه الثالثة نحو اليسار. ويتفق معظم العلماء الآن على أن الصورة النصفية الثانية من ناحية اليسار تمثل ملكة، أو سلالة من الملكات. ويبدو أن مقال تشوكسي حول هذا الموضوع يثبت بصورة قاطعة أن الصورة لامرأة واحدة لا تتغير ملامح وجهها في كل العملات، ولكن مع وجود أربعة أشكال مختلفة للتاج؛ من بينها رأس خنزير بري، أو رأس حصان، وجميع الأشكال تمثل إلهة أو يازاتا النصر الزرادشتية، وهي تُسمى «فيرثراجنا» Verethragna باللغة الأفستية[٨٧]. وقد تعرفنا مؤخراً إلى اسم هذه الملكة بفضل مجهود لوكونين الذي أخبر، في ربيع عام ١٩٦٨م أيضاً، عن وجود عملة فضية لبهرام الثاني في الإرميتاج[٨٨]. وتصور هذه العملة على وجهها ملكة تسميها «شابوردختاج، ملكة الملكات». ووفقاً لـ«لوكونين»، هذه الملكة هي نفسها شابوردختاج ابنة الملك شابور ملك «ميسان» كما سبق أن ذُكِر في نقش شابور الأول في «نقش رستم» (السطر ٢١).

وعلى النقش الصخري الثاني في «نقش رستم»، يوجد شكل لشخص يرتدي غطاء الرأس نفسه المنقوش على العملات، ويقف أيضاً على يسار بهرام الثاني مباشرة[٨٩]. ويقول هينز إنّ هذه الشخصية هي شابوردختاج[٩٠]. وتمثل العملة الملكة مرتدية قلنسوة مطوية طويلة مطوقة بشريط أو ورود أو

---

(٨٦) انظر: M. Bayâni, "Studies on the Numismatics of Puran Dukht, the Sassanian Queen," *Journal of the Regional Cultural Institute* (Tehran), vol. 2, no. 2 (1969), p. 117.

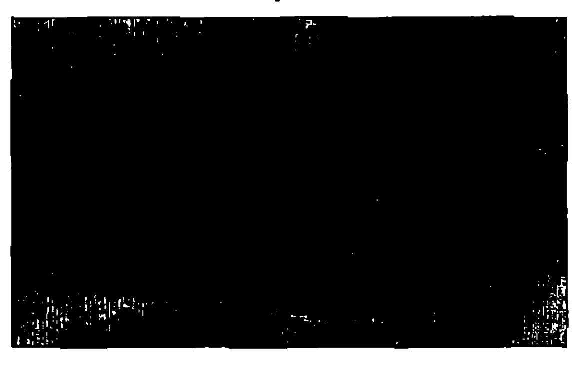
(٨٧) انظر: Chosky, "A Sāsānian Monarch, his Queen, Crown Prince, and Deities: The Coinage of Wahram II," p. 122f, and Bahrām Yasht (Yt. 14) 2.9, 15.

(٨٨) انظر: Hinz, *Altrianische Funde und Forschungen*, p. 194.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٩٠) لمزيد من التعريفات الأخرى المحتملة، انظر: Harper, *Silver Vessels of the Sasanian Period: Royal Imagery*, p. 38, note 51.

الشكل الرقم (١ ـ ١)
نقش بارمي ديلاك



بتصريح من متحف المتروبوليتان للفنون.

لآلئ. وتشبه هذه القلنسوة تلك التي ترتديها المرأة المنقوشة صورتها على الصخر في بارمي ديلاك، وسار مشهد(٩١).

وتظهر صورة الزوجين الملكيين معاً أيضاً على فنجان من أوائل العصر الساساني عُثِر عليه في جورجيا، حيث يظهران مع ابن لهما في صور وجهية تتجه ناحية اليمين على الجوانب الخارجية لميداليات كبيرة الحجم. وترتدي الشخصية المصورة هنا، التي يُعتقد أنها شابوردختاج، قلنسوة مطوية طويلة على حافتها صف من الأقراص المستديرة، وتنسدل خلف رقبتها ثلاث خصلات طويلة مَجدُولة(٩٢).

الملكة بوران

لقد كُتبت العديد من المقالات عن عملة بوران التي تولت الحكم عام ٦٣٠م. ولطالما اهتمّ جامعو العملات المعدنية القديمة بصفة خاصة

---

(٩١) المصدر نفسه، ص ٣٨، و Chosky, "A Sāsānian Monarch, his Queen, Crown Prince, and Deities: The Coinage of Wahram II," p. 123.

وللمزيد من المناقشات عن هذه النقوش، انظر تعليقات كل من هينز وترمبلمان.

(٩٢) انظر: Harper, Ibid., p. 38.

يضيف هاربر أنه «لا يوجد مع ذلك دليل في شكل الشعر أو الفستان يؤكد على أن الشخصية الموجودة على نقش رستم، أو على فنجان سراجفيتشي لسيدة، على الرغم من أنه أمر ممكن».

بالعملات التي صُكَّت في عهدها؛ وذلك لندرتها حتى وقت قريب، ولوجود صورة غير عادية للملكة على أحد وجهي العملة(٩٣). ويرجع تاريخ عملاتها لسنوات حكمها الثلاث، وقد وُجدت في أماكن بعيدة للغاية مثل الصين. وتستقطب دراسة هذه العملات مزيداً من اهتمام جامعي العملات المعدنية القديمة؛ بُغية اكتشاف حقائق أخرى عن الملكة بخلاف ملامحها الجسدية التي تظهر على العملة.

ولسنا نعرف سوى القليل من المعلومات عن بوران، فهي ابنة خسرو الثاني، بارفيز، من مريم، ابنة الإمبراطور الروماني موريس. وقد قتل أخو بوران «قباذ الثاني» Kavad II ـ وفقاً للطبري ـ سبعة عشر من أشقائه؛ نزولاً على مشورة من وزيره، ولكنه عفا عن شقيقاته، وأخيه أردشير الذي تُوِّج بعد موت «قباذ الثاني» ملكاً، ولكنه تعرض للاغتيال على يد مغتصب العرش «شاهفاراز» Shavaraz(٩٤)، فأطاحت بوران به بمعاونة من الحرس الملكي، واعتلت العرش، لتُتَوَّج في «المدائن»، وعينت «باس فاروخ» Pus-Farrokh وزيراً لها؛ لمساعدته إياها في استعادة العرش.

كانت هذه حقبة حرجة في تاريخ الساسانيين؛ لأنّ الخطر العربي كان على أبواب إيران في عهد هذه الملكة، «وقد أُثقِلَ عليها، وتملكها الحزن جراء هذا الغزو العربي حتى ماتت في ريعان شبابها» وفقاً لبياني Bayāni(٩٥). وقد رثى الطبري بوران باعتبارها ملكةً أسعدت شعبها، وذكر أنّها في يوم تتويجها تعهدت بنشر العدل، وإقامة الإدارة القويمة، «فأحسنت إلى الرعية، وبسطت العدل، وصُكَّت لها العملات، ورممت

---

(٩٣) انظر: Hodge Mehdi Malek, "A Survey of Research on Sasanian Numismatics," *Numismatic Chronicle*, no. 153 (1993), p. 238.

(٩٤) انظر: Nöldeke, trans., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabarī*, p. 383 ff.

(٩٥) انظر: Bayāni, "Studies on the Numismatics of Puran Dukht, the Sassanian Queen," p. 118.
ويذكر مصدر آخر أن بوران قد طردها سكان «المدائن» لعدم جدارتها بالحكم في عام ٦٣١م؛ انظر: Ed. Drouin, "Monnaies de la reine Sassanide Boran ou Pourandokht," *Revue Numismatique*, vol. 11 (1893), p. 171.

الجسور الخشبية والحجرية، وأعفت الرعايا من دفع الضرائب الباهظة، وبعثت إليهم برسائل قُرئت على العامة تصرح فيها برغبتها في أن تبلي بعونهم لها في حكمهم بلاءً حسناً»[٩٦]. ويُقال أيضاً إنها عقدت معاهدة سلام مع الإمبراطور البيزنطي هرقل[٩٧].

وبرغم تأريخ عملات بوران بثلاثة أعوام لحكمها، يُرجَّحُ أن حكمها لم يتعدَّ مدة ستة عشر أو سبعة عشر شهراً فقط، ونرى هذا التفاوت في السجلات التاريخية القديمة، فيقدر الفردوسي في كتاب **الشاهنامة** مدة حكمها بستة أشهر، في حين يقدرها الثعالبي بثمانية أشهر، أما الطبري فيقدرها بستة عشر شهراً[٩٨]. ووفقاً لـ«دروان» Drouin، فقد حسب الحكام الساسانيون سنوات حكمهم وفقاً للتقويم، وليس منذ بداية توليهم للعرش[٩٩]. فإذا كانت بوران قد تولت العرش قرب نهاية سنة ٦٣٠م، وحكمت لمدة ستة عشر شهراً حتى خريف سنة ٦٣١م، فيمكن أن يكون حكمها قد دخل عامه الثالث. وقد خلف بوران عدة حكام لفترات قصيرة حتى اعتلى يزدجرد الثالث العرش عام ٦٣٢م.

وتظهر الدراهم الفضية التي عُثر عليها صورة نصفية لبوران، وبما أن ملامح الملوك تتنوع في عملاتهم الخاصة، فمن المعقول أن نفترض أن عملات بوران تصور ملامحها على نحو دقيق إلى حدٍّ ما. وقد قام بياني بعمل دراسة تفصيلية للشكل الذي تظهر به بوران على الدراهم الفضية الموجودة في مختلف أنحاء إيران، ووصفها كالآتي:

«يبدو شعرها الطويل منسدلاً على وجهها وصدرها وظهرها في ثلاث حلقات مزينة بتصميمات من الزهور المرصعة بالجواهر، ونرى طوقين من اللؤلؤ حول عنقها معقودين بمشبك زينة من المنتصف، وبالقرب من

---

(٩٦) Nöldeke, Ibid., p. 391.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٩٢، الهامش الرقم (١).

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

(٩٩) Drouin, Ibid., p. 171.

كتفها وعلى ردائها نجد زهرتين ذهبيتين على شكل هلال ونجمة على صدرها. وهناك شريط مطوي ومموج على كتفيها، مُكللةً بتاج خلابٍ إطاره ذهبي، يزدان بحلقتين من اللؤلؤ بينهما ترصيع بالجواهر على الإطار، تعلوه ثلاث زهرات من الجواهر. يحوم فوق التاج جناحان ذهبيان رقيقان غاية في الجمال، يُطوِّقان الهلال إلى جانب كُريَّة من الجواهر تشبه الشمس. وعلى حافتي التاج هلال وقمر، ونجمة في مقدمة التاج، ونجمة في الجزء الخلفي منه. ومقابل الوجه وخلف الرأس، نقشت الكلمات الآتية باللغة البهلوية: «بوران»، والعبارة المشهورة «لها عظيم المجد»[١٠٠].

كما تظهر إحدى عملات بوران الذهبية على نحو فريد الصورة الوجهية الوحيدة المعروفة للملكة بتاجها المجنح، وفوق الصدر، على الجانب الأيسر منه، تظهر عبارة «أفزد بوران»[١٠١].

امرأة «تانجي قنديل» الغامضة

والمرأة الأخيرة المنقوشة صورها على الحجارة، والتي سنتطرق لمناقشتها هنا الآن، ليست ملكة، ولا إلهة، بل شخصية امرأة مجهولة تظهر صورها منحوتة على جلمود صخر قائم بذاته، موجودة في «تانجي قنديل» Tang-I Qandil. ويعرض هذا النقش ثلاث صور: أولاهن لامرأة على اليسار وسيدتين رفيعتي المقام بملابس إيرانية، وبينهما يقف رجل أطول من النساء الثلاثة، ولا يوجد أيّ كلام منقوش، ولا أيّ شخص يرتدي تاجاً. ويمكن تحديد تاريخ هذا النقش الحجري من أسلوبه الفني، فربما يرجع تاريخ نحته لعهد الملك بهرام الثاني[١٠٢].

---

(١٠٠) انظر: Afzūd, lit. "may glory increase," Bayâni, "Studies on the Numismatics of Puran Dukht, the Sassanian Queen," p. 120.

(١٠١) Roger Kuntz and William B. Warden, "A Gold Dinar of the Sasanian Queen Buran," *American Numismatic Society Museum Notes* (ANSMN), vol. 28 (1983), pp. 133-135.

(١٠٢) انظر: Georgina Hermann, "The Sasanian Rock Reliefs at Bishapur: Part 3 The Rock Relief at Tang-I Qandil," *Iranische Denkmäler*, vol. 11 (1983), p. 32, and Eric de Waele, "Sur le bas-relief sassanide de Tang-e Qandil et le "bas-relief au couple" de Barm-e Dilak," *Revue des archeologues et historiens d'art de Louvain*, vol. 11 (1978).

ويبدو أنّ هذه المرأة الغامضة، كما يصفها هرمان Hermann[(١٠٣)] امرأة ساسانية من طراز تنطبق عليه كل التفاصيل التي سبق أن ذكرناها في الشروح السابقة للنقوش الحجرية، مع مزيد من الملامح التي تعطينا لمحة عن رداء وحليّ وتسريحات شعر النبيلات الساسانيات، كما يبدو رأسها من الجانب الأيمن، وقوامها من الأمام وهو منحنٍ قليلاً. ومثلما ذكرنا من قبل، فإن يدها اليسرى مغطاة بكمها، ولكنها مرفوعة تجاه فمها، وتمسك بإبهام وسبابة يدها اليمنى زهرة تيوليب تقدمها لأحد كبار الشخصيات.

وكان الإمساك بزهرة ملمحاً من الملامح المعروفة في الفن الساساني، وهناك صور لأنواع عديدة من الزهور التي يمسك بها كل من الرجال والنساء، فوفقاً لـ«هاربر» Harper، فإن الزهرة التي تمسك بها الشخصيات المصورة على النقوش الصخرية الساسانية، والأواني الفضية، والأختام هي زهرة اللوتس التي تشبه زهرة التيوليب ببتلاتها الثلاث[(١٠٤)]. كما شاع نقش الزهرة الأخرى ذات الأربع بتلات على شكل قلب، أو من بتلة واحدة من تلك البتلات، حيث كانت تحملها النساء في الفن الساساني أيضاً[(١٠٥)].

ومثلما ذكرنا آنفاً، فإن المرأة في هذه الصورة تلبس فستاناً طويلاً يغطي قدميها، له نطاق في الوسط له أوشحة طويلة، ومن فوق هذا الفستان معطف طويل الأكمام منسدل إلى الكاحل، معقود دون الصدر بشريط دائري، بإسدالٍ إلى أسفل بتدلٍّ للخارج من الوسط على الجانبين، وشعرها مصفّف في شكل خصلات مموجة منتظمة تنتهي بخصلات مموجة صغيرة تتهدل على العنق، وربما ارتدت قبعة مضلعة محكمة على رأسها، وتظهر مجموعة من خصلات الشعر المموجة أعلى الشعر أو القبعة،

---

(١٠٣) Hermann, Ibid., p. 32.

(١٠٤) Harper: *Silver Vessels of the Sasanian Period: Royal Imagery*, p. 35, note 39, and "Sources of Certain Female Representations in Sasanian Art," p. 512.

(١٠٥) Harper, *Silver Vessels of the Sasanian Period: Royal Imagery*, p. 35, note 39.

مربوطة جيداً من الأسفل بشرائط تنسدل على الشعر أو القبعة، وترتدي أيضاً طوقاً معروفاً من الخرز المدور الكبير، وهناك أثر على ارتدائها قرطاً.

مَن هؤلاء السيدات؟

تعد الميداليات المرسومة على الأواني الفضية، والمنحوتات الفخارية من الطين المحروق terracotta من أشكال الفن في الحقبة الساسانية، التي تصور الشخصيات النسائية. وسنتناول هذين الشكلين باختصار هنا في سعي منا لاستكمال جوانب الصورة، وذلك بحسب ما وصلنا من هذه الآثار حتى الآن.

هناك إحدى الأواني الفضية التي يعود تاريخها لأوائل العصر الساساني، في متحف المتروبوليتان للفنون، وهي مزينة بخمس صور نسائية متطابقة على الجزء الخارجي منها، واحدة منها في الوسط ناظرة تجاه اليمين، وأربع على الجوانب منها اثنتان تنظران تجاه اليمين، في حين تتوجه الأخريان ناحية اليسار (انظر الشكل الرقم (١ ـ ٢)). وهنا يتمسك هاربر بأن دلالة أهمية الشخصية المصورة هنا تبدو جليّةً في رسم الفنان لها خمس مرات، وليس مرة واحدة فقط[١٠٦].

وتتماثل تسريحات الشعر في الصور الخمس، باختلاف ضئيل بينها، مع تسريحة شعر أناهيد المصورة في نقش رستم، ومن ثم يتضح لنا أن هذه المرأة المصورة كانت من الطبقات الثرية، «فقد كانت ترتدي قلادة من الخرز، وقرطاً مكوناً من خرزتين صغيرتين، وحِلية بيضاوية الشكل تتدلّى بينهما. أما العباءة التي على كتفيها، فكان تصميمها عبارة عن مجموعات مُفرَّقة بانتظام، في كلٍّ منها ثلاث نقاط وإطار منقط، وهذه العباءة مربوطة لدى منتصف الصدر بدبوس ظهر مرتين على شكل دائرة واحدة، وثلاث مرات على شكل دائرتين»[١٠٧].

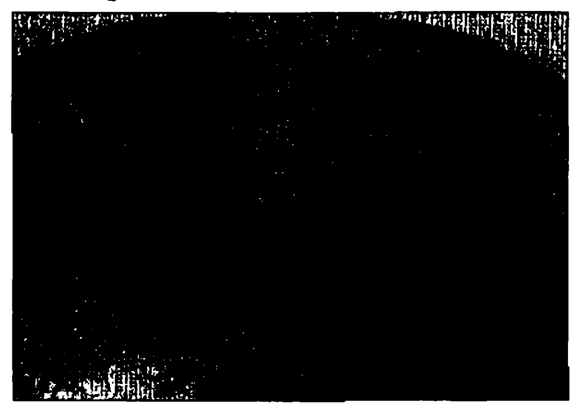
---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣٨، الهامش الرقم (٥٥).

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٦.

الشكل الرقم (١ ـ ٢)

آنية فضية من إيران، القرن الثالث ـ القرن الرابع الميلادي



خالص الشكر لمتحف المتروبوليتان للفنون، بدعم من هاريس برسبين ديك (Harris Brisbane Dick) ١٩٧٠م.

وهناك آنية أخرى، موجودة الآن في متحف باستان بإيران، تعرض صورة لشخصية بعينها يمكن التعرف إليها من فستانها ومظهرها العام، فثمة تفاصيل تشير إلى طبقتها ومكانتها، ولكن يبدو أنه لم تكن هناك محاولة لتصوير ملامح المرأة بصورة دقيقة، فملامحها «تطابق تلك الصور الوجهية التقليدية بالأساس»[١٠٨].

وقد لفت سمبسون وهرمان الانتباه مؤخراً لمصدر آخر من مصادر المعلومات ذات الصلة بالمظهر الخارجي للنساء الساسانيات[١٠٩]؛ إذ تأمل كلاهما ثلاثة تماثيل نسائية صغيرة منحوتة في «مرو»، وهذه التماثيل الثلاثة تنتمي لمجموعة مكونة من أربعين تمثالاً فخارياً يرجع تاريخها إلى الفترة ما بين القرنين السادس والسابع الميلادي[١١٠]، حيث تبدو الشخصيات بمظهر جميل، ترتدي كلٌ منها تنورة فضفاضة مسدلة ومزينة إلى القدمين، وفي بعضها ترفع واحدة يدها ممسكة بمرآة مستديرة بإزاء الصدر منها، في حين تلم باليد الأخرى تنورتها، وفي البعض الآخر تبدو اليدان كلتاهما موضوعتين على منطقة الصدر.

---

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٠٩) St. John Simpson and Georgina Herrmann, "Through the Glass Darkly: Reflections on some ladies from Merv," *Iranica Antiqua*, vol. 30, no. 2 (1995), pp. 141-158.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٤١.

وقد صُنعت هذه التماثيل الصغيرة بضغطها في قوالب، ومن ثمّ طُلي بعض منها بألوان زاهية، وهذا ما استنتجناه من آثار الطلاء التي لا تزال موجودة، وتكمل هذه الصور ثلاثية الأبعاد تفاصيل النصوص ثنائية الأبعاد المدونة، وتمدنا بصورة مكتملة أكثر عن النساء في إيران الساسانية.

وفي الختام ملاحظات

لقد ركز هذا الفصل بوجه عام، وكذا بوجه خاص، على دور ومظهر مجموعة معينة من النساء الساسانيات اللواتي كنّ يتمتعن بمكانة هامة كفاية، مما دفع الفنانين والمؤلفين لذكرهن في سجلات تلك الحقبة. ومن سياق تمثيل هؤلاء النساء، تبدو فرضية انتماء معظمهن إلى أثرى البيوت الزرادشتية منطقية في هذا المقام، كما برزت النساء المسيحيات واليهوديات أيضاً في تطور الإمبراطورية الساسانية؛ إذ تشهد السجلات المكتوبة والشفهية لأتباع هاتين الديانتين بما لعبنه من أدوارٍ بوصفهن من رعايا الحكم الساساني. وقد كان عدد المسيحيات واليهوديات والتركمانيات الوثنيات كبيراً في صفوف الملكات والسرايا الساسانيات؛ وربما كان عليهن من ثمّ «القبول بقوانين الطهر والعفة الزرادشتية، والانصياع لها؛ لتجنّب الحطّ من عفة الملك نفسه»[١١١]. فنرى كتاب **الشاهنامة** يسلط الضوء على كثب عن العلاقة الوثيقة بين شيرين المسيحية وخسرو الثاني، فقد كانت زوجته المفضلة، ويقال إنها منحت كل ثورتها لمعبد النار عندما مات؛ ترحُّماً عليه[١١٢]. كما يعرض **الشاهنامة** أيضاً لكثير من نساء أخريات في قصصه الأسطورية عن السلالة الساسانية، فيُظهر البعض منهن بطلات، وأخريات يُبديهن أحط منزلةً، ومن ضمن هؤلاء النساء سليلات ساسان، وبنات أعدائهن، وملكات وسرايا. وبمقابل صورة أناهيد القوية، تظهر الساحرة التي تغير من شكلها، وتفرض إرادتها على البشر. وتلعب كل واحدة من هؤلاء النساء دوراً في إعادة سرد التاريخ الساساني، وينطبق الأمر نفسه على النساء المنتميات للبلاط الملكي، وأولئك المصوَّرات على الصخور أو الطمي أو المعادن.

---

(١١١) Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, p. 139f.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

الفصل الثاني

المرأة قبل الإسلام في آسيا الوسطى: خاتون بخارى

بقلم: ريتشارد ن. فراي

على الرغم من قلّة المصادر، فقد اكتشف علماء الآثار في آسيا الوسطى صوراً نسائية على التماثيل التي كانت تُعبَد في ذلك الوقت، وعلى العملات أيضاً، وهذا ما يجعلنا نستنتج المكانة العالية لنساء الطبقة الراقية على الأقل آنذاك.

من الصعوبة بمكان الكتابة عن تاريخ آسيا الوسطى القديم بسبب النّقص الشديد في المعلومات المتوفرة بصدده. ويعدّ أيضاً اكتشاف المزيد من المعلومات عن النساء في هذا المكان والزمان أمراً شبه مستحيل. ولمّا كانت السجلات التاريخية المكتوبة لم يُعثر عليها حتى بعد فتوحات الإسكندر المقدوني (٣٣٤ - ٢٣ قبل الميلاد)، وكانت أيضاً نادرة للغاية فيما بعد، وكانت تتكون من جملة أو جملتين فقط، وجب أن نعتمد على ما نستنبطه مما تخبرنا به الآثار القديمة. وبرغم أن الملاحظات المذكورة أدناه انطباعية لدرجة كبيرة (أي متأثرة بانطباعات الفنان الذي أبدع الآثار)، فإننا نأمل على الأقل أن تعطينا ولو القليل من الملامح عن حياة النساء في آسيا الوسطى القديمة. وستعتمد الملاحظات العامة على الاكتشافات النادرة للثقافة المادية، وكذلك على النظريات العامة المتعلقة بالمجتمعات القديمة، وتعدّ هذه الملاحظات بمنزلة مقدمة لقصة ملكة بخارى.

في آسيا الوسطى، عُثر في أثناء عمليات البحث والتنقيب على أعداد كبيرة من الفخار أو التراكوتا لـ«الإلهة الأم»، بعضها بسيط، والبعض الآخر بديع للغاية، وهي تعود إلى عصور ما قبل التاريخ[1]. وعُثر أيضاً على

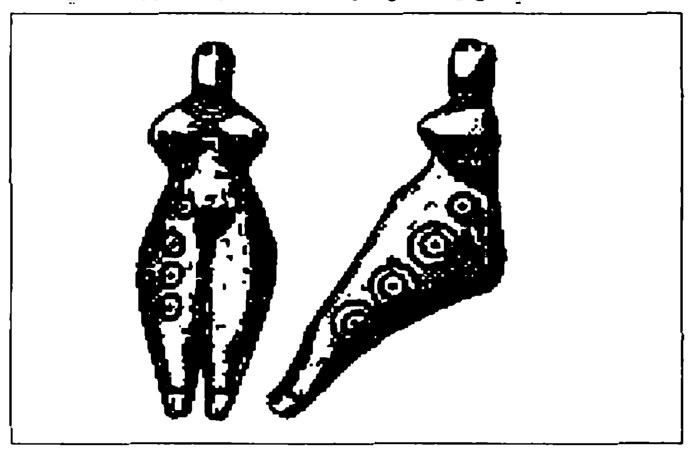
---

(١) عن التماثيل الصغيرة، انظر كتابات كل من: V. A. Meshkeris, *Koroplastika Sogda* (Dushambe: Donish, 1977); Vadim M. Masson and Viktor I. Sarianidi, *Central Asia: Turkmenia before the Achaemenids*, translated and edited with a pref. by Ruth Tringham (New York: Praeger =

القوالب التي كانت تُستخدَم في صنعها، مما يشير إلى انتشار شعبية هذه التماثيل آنذاك على نطاق واسع في آسيا الوسطى. أما أهمية ومعنى هذه التماثيل، فلا سبيل إليه إلا بالتخمين، بيد أنه من الواضح أنها كانت ذات أهمية دينية. أما قضية ما إن كانت هذه التماثيل خاصة بآسيا الوسطى، أو مماثلة لتلك التي عُثر عليها في أماكن أخرى من العالم الأوراسي (الأوروبي الآسيوي)، فهذا ما لا مجال للخوض فيه ههنا، ولكن من المفترض أن مفهوم «الإلهة الأم» كان منتشراً في كل من العصر الحجري القديم والحديث (انظر الشكل الرقم (٢ ـ ١)). وبسبب من هذه الظاهرة، فقد طُوِّرت نظرية تروق بعض الباحثين على بساطتها عن طبيعة مجتمع الشعوب في عصور ما قبل التاريخ، والتي قد يُفترض انطباقها أيضاً على منطقتنا[٢].

الشكل الرقم (٢ ـ ١)

تمثال نسائي من يالاجاش، تركمانستان، حقبة نامازجا الثاني



المصدر: Vadim M. Masson and Viktor I. Sarianidi, *Central Asia: Turkmenia before the Achaemenids*, translated and edited with a pref. by Ruth Tringham (New York: Praeger Publications, 1972).

حقوق الطبع محفوظة، ١٩٧٢م Thames and Hudson Ltd، وقد أُعيد الطبع بتصريح من الناشرين.

Publications, 1972), plate 9, female figurine from Dashlidji-depe (Namazga I period); plate 10, = female figurine from Yalangach-depe (Namazga II period); plate 26-29, female figurine from Kara-depe (Namazga III period), and plate 42, female figurine from Altin-depe (Namazga V period).

(٢) ترتبط هذه النظرية بخاصة بكتابات: Marija A. Gimbutas: *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000 to 3500 B. C.: Myths, Legends and Cult Images* (Berkeley, CA: University of California Press, 1974), and *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe* (San Francisco: Harper, 1991).

تقول هذه النظرية في جوهرها بأن المجتمع في عصور ما قبل التاريخ كان مجتمعاً أمومياً بالأساس، وكان اهتمام الناس الأساسي وقتها مُنصَبّاً على البحث عن التحرر من الفاقة. ففي القبيلة أو العشيرة أو العائلة الكبيرة، كان الشغل الشاغل للرجال متمثلاً في الصيد، وجمع الطعام من أجل استمرار الحياة. ولمّا كان من هؤلاء الرجال مَن لقي حتفه في أثناء الصيد أو الحوادث، فقد أُلقيت مسؤولية استمرار العائلة على عاتق النساء اللاتي كنّ ينجبن قادة المستقبل للجماعة، وكذلك «تحمل مسؤولية القيادة» في غياب الرجال.

ومع تطور الزراعة، فيما عُرِف باسم «ثورة العصر الحجري الحديث»، وما تلاها من ظهور فكرة الري الذي زاد من رقعة الأراضي الصالحة للزراعة، لم يعد الصيد وجمع الغذاء المصدر الأساسي للحصول على الطعام من أجل العائلة أو العشيرة أو القبيلة. وهنا يُفترض أن الأعباء قد زادت وطأةً على عواتق النساء من رعاية للحقول والمجتمع بوجه عام. وبمرور الزمن، تحول الرجال من صيد الحيوانات إلى صيد بعضهم بعضاً، وتحولت المسألة من البحث عن مخرج من العَوَز إلى بحث للتحرر من الخوف، وظهرت النزاعات على الأرض والمياه، ومن ثمّ الحروب في آسيا الوسطى، ولم يعد من الممكن العثور على المنحوتات الفخارية النسائية ذات الملامح المتكلفة في عمليات التنقيب عن الآثار. ولكن كان تصويرهم للشخصيات النسائية، سواء أكانت تمثل إلهة أم امرأة، لا بوصفهن مانحات الاستمرارية لهذه الأعراق، أو بوصفهن أمهات، بل باعتبارهن موضوعاً للجمال. وقد يفترض المرء أن المجتمع النسائي الأمومي الذي كان موجوداً في ذلك العصر قد تحول لمجتمع ذكوري، مما أدى إلى شحّ فيما وصلنا من تلك الآثار القديمة. وربما جاز لنا أيضاً أن نفترض أن هناك تغييراً ما قد طرأ على مكانة المرأة نتيجة لبروز دور الذكور كمدافعين عن الأسرة أو العشيرة أو القبيلة ضد الأعداء، وليس مجرد قادة لجماعات الصيد الباحثة عن الغذاء بما يكفي الجميع.

واستكمالاً للملاحظات السابقة، يأتي الاقتراح الذي يشير إلى أن التسلسل المذكور توّاً كان له ما يوازيه من التطور الديني، من عبادة عدة آلهة إلى عبادة إله واحد، مع الاعتراف بالآلهة الأخرى، والوصول في النهاية إلى

عبادة الإله الواحد. وقد انتهى هذا التطور الديني بـ«أبانا الذي في السماء» بدلاً من «أمنا». وعلى أية حال، يتضح لنا هنا تزايد السيطرة الذكورية على كثير من أوجه المجتمع، على الرغم من أنه في مجال الدين كانت ما تزال أصداء الموقف القديم المتمثل في تبجيل الإلهة تتردد، كما في الديانة العيلامية(٣) والهندوسية، وكذا في طائفة مريم العذراء التي ظهرت لاحقاً في الديانة المسيحية في العصور الوسطى. وربما جاز لنا افتراض حدوث هذا التسلسل في آسيا الوسطى في العصور القديمة، فقد وُجِد تصور «الأرض الأم» بوصفه ملمحاً نسائياً في أساطير متنوعة على مستوى العالم، وهذا ما يثير نقاشاً آخر أكثر اتساعاً واستقطاباً للاهتمام، ولكن لا يسعنا المطاف للتطرق إليه ههنا.

وهذه رؤى لا شك تأملية، ومفرطة البساطة، بيد أنها تبدو معقولة وغير متعارضة مع أيّ نتيجة تم التوصل إليها عن طريق التماثيل، أو تتبع مسارات التطور الواضح للمجتمع المستقر في آسيا الوسطى منذ الألفية الخامسة أو السادسة قبل الميلاد حتى العصور التاريخية، فالتاريخ لآسيا الوسطى يبدأ بالإمبراطورية الأخمينينة في القرن السادس قبل الميلاد، على الرغم من أن هذا التاريخ لا يمكن وصفه كمرحلة تاريخية واحدة سقطت منها عدة فترات، بل إنه عبارة عن مراحل متفرقة ومبعثرة لا تتلاءم بأيّ حال من الأحوال مع بعضها البعض(٤). ودعونا نتحوّل من هذه الملاحظات العامة إلى الأدلة الملموسة أكثر، وذلك لإعادة تكوين صورة النساء في هذه المنطقة الشاسعة في العصور القديمة.

---

(٣) للمزيد عن العنصر النسائي في الديانة العيلامية، انظر: Jack M. Sasson, ed., *Civilizations of the Ancient Near East*, 4 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1995) vol. 2, pp. 1029-1030, and vol. 3, pp. 1959-1964.

(٤) لاستكشاف آسيا الوسطى القديمة، انظر: David Bivar, in: Gavin Hambly [et al.], eds., *Central Asia* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969), pp. 19-62; and Richard *N. Frye, The Heritage of Central Asia: From Antiquity to the Turkish Expansion* (Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 1996).

لمناقشة أكثر تفصيلاً، انظر: Denis Sinor, ed., *The Cambridge History of Early Inner Asia* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990), and *The History of Civilizations of Central Asia, Multiple History Series*, 6 vols. (Paris: UNESCO Publishing, 1992-1996), vols. 1-3.

من الجدير بالذكر أنه في إيران القديمة ـ ويفترض في آسيا الوسطى أيضاً ـ لعبت الآلهة النسائية دوراً مستقلّاً في تراتب الآلهة، ولم يكُنَّ مجرد رفيقات للآلهة الذكور، فكانت الإلهة أناهيد أبرز الآلهة النسائية لدى الشعوب الإيرانية، ولم تكن مجرد نظيرة لأفروديت في هيكل الآلهة التقليدي، فقد اتخذت أيضاً ملامح من عشتار السامية أو البابلية[٥]. كما كُرِّس لها ياشت (فصل) كامل في الأفستا، حيث تتمثل جميلةً تركب عربة تجرها الخيول، تتخلل طبيعتها بعض عدوانية. وهناك إلهة أخرى تُصوَّر في الأفستا اسمها «آشي» Ashi، راكبةً أيضاً عربة، بيد أنها لم تكن عدوانيةً كـ«أناهيد» (انظر الشكل الرقم (٢ ـ ٢))[٦]. ونعيد التأكيد هنا أن مقصد اهتمامنا ليس مجرد وصف الآلهة النساء في إيران القديمة، اللاتي سادت عبادتهن في آسيا الوسطى أيضاً، بل هو الإشارة إلى تغيير طرأ على طبيعة الآلهة، وربما جاء نتيجة للغزو والانتشار الإيرانيَّيْن في آسيا الوسطى، وفي الهضبة التي حملت اسم الإيرانية هناك، فبقدر حب الهندو ـ إيرانيين أو الآريين للحرب، حسبما نعلم من كتبهم المقدسة **الريجفدا** Rigveda **والأفستا**، اتخذت آلهتهم ملمحاً حربيّاً أكثر من آلهة الشعوب الأصلية؛ مثل العيلاميين Elamites، والمانيين Manneans على الهضبة الإيرانية، والدرافيديين Dravidians في شبه القارة الهندية، فربما توجب على الهندو ـ إيرانيين في تلك المناطق المحارَبة في غزوهم للبلاد التي صارت لاحقاً أوطاناً لهم على نحو أكثر ضراوةً مما كان عليه بنو عِرْقهم في أوروبا قليلة السكان آنذاك.

---

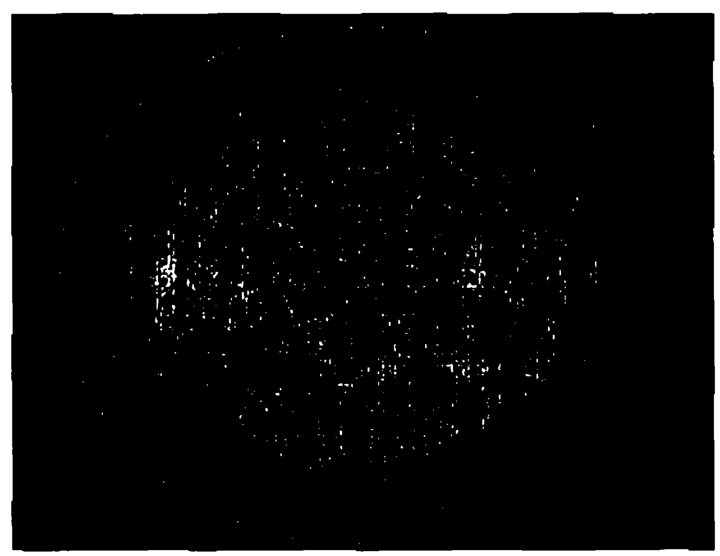
(٥) Mary Boyce, M. L. Chaumont, and C. Bier, "Anāhid," *Encyclopedia Iranica* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), vol. 1, pp. 1003-1011.

(٦) لمثال على تمثال الإلهة الفخاري، انظر: Alexander L. Mongait, *Archaeology in the USSR* (Harmondsworth: Penguin Books, 1961), plate 17a.

اكتُشِف هذا التمثال في أفراسياب في عصر ما قبل الإسلام (سمرقند القديمة)، حيث اكتُشِفت أيضاً القوالب المستخدمة في صناعة التماثيل. كما وُجدت تماثيل مشابهة في مدينة طاليبارزو القريبة. انظر: Veronika A. Meshkeris, *Terrakoty Samarkandskogo muzeia* (Leningrad: Institut istorii imeni Akhmada Donisha Akademii nauk Tadzhikskoi SSR, Gosudarstvennyi Ermitazh, 1962).

B. Schlerath and P. O. Skjaervø, "Ashi," *Encyclopedia Iranica*, vol. 2, pp. 750-751.

الشكل الرقم (٢ ـ ٢)
الإلهة نانيا أو أردوكسشو (أناهيتا). الجزء السفلي من وعاء فضي
من مقاطعة غير معلومة ربما تكون سوديان



المصدر: B. Schlerath and P. O. Skjaervo, "Asi," *Encyclopedia Iranica*, vol. 2, pp. 750-751.
إهداء من المتحف البريطاني.

وقد فتح غزو الإسكندر المقدوني لآسيا الوسطى المنطقة الباب على مصراعيه أمام تأثر هؤلاء بالحضارة الإغريقية، والتواصل معها، مما أمدنا بقدر أكبر من المعلومات عن تاريخ هذا الجزء من العالم، وهذا بالرغم من ضآلة المصادر في هذا الصدد. وإلى مجيء العرب والإسلام، كانت مصادرنا الأساسية عن ماضي آسيا الوسطى متمثلة في عملات الإغريق الباكتريين وخلفائهم(٧)، فلا تظهر على بعض هذه العملات الآلهة النساء فقط، بل تظهر أحياناً الملكات إما مع أزواجهن، أو كحاكمات منفردات. وتعدّ الملكة أجاثوكليا Agathocleia أبرز هؤلاء الحاكمات المنفردات، ويُعتقد أنها تولت الحكم وحدها بعد وفاة زوجها في النصف الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد.

ومن المؤسف أن يكون التعرّف إلى معظم الحكام الإغريق الباكتريين

(٧) William W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1951), and A. K. Narain, *The Indo-Greeks* (Oxford: Clarendon Press, 1957).

أمراً بهذه الصعوبة، وتواريخ حكمهم أيضاً غير معلومة، وعُرضة للتخمين. ومع ذلك، كانت معظم الصور النسائية الموجودة على العملات المعدنية تخص الإلهات الإغريقيات. ونظراً لأن المملكة الباكترية كانت قد توسعت في أوقات معينة حتى الهند، فقد وجدنا الآلهة الهندية والإغريقية والإيرانية مصورة فيما بعد على العملات. على سبيل المثال، توجد إلهة الثروة الهندية «لاكشمي» Lakshmi، وإلهة الموسيقى «ساراسواتي» Sarasvati على مختلف العملات المنتمية لشمال غرب شبه القارة. ومن المفترض أن الإغريق الباكتريين قدسوا هذه الآلهة المحلية في عملية تشبه عملية توحيد المعتقدات الدينية المختلفة، وهذا على الرغم من أنهم لم يساووا بينها وبين آلهتهم.

ومن المثير للاهتمام هنا أن الحكّام السكوثيون Saka/Scythians، أمثال ماويس Maues، وآزس Azes اللذين خلفا الإغريق الباكتريين، كانوا قد صوروا الآلهة الإغريقية نايكي Niké، وبالاس أثينا Pallas Athena على بعض عملاتهم[8]، في حين اختار الكوشانيون Kushans، الذين جاءوا بعدهم، الآلهة الإيرانية مثل نانايا Nanaia، وأردوكسشو Ardoxsho، ليضعوا صورها كلما أرادوا صك صور الآلهة على عملاتهم، ومع ذلك لم يتجاهلوا الآلهة الإغريقية والهندية[9]؛ فما الذي يمكن الحصول عليه من معلومات من العملات؟

قد نستنتج هنا أن المكانة المهمة للملكات التي نراها لدى الحكام الإغريقيين في الغرب كان مُعترفاً بها في آسيا الوسطى، وأن أهمية الآلهة النساء في هياكل الآلهة الإغريقية والإيرانية، مثلما تظهر على عملاتهم، كانت موجودة أيضاً في آسيا الوسطى. إضافةً إلى ذلك، بعد زوال الممالك الإغريقية الباكترية، يبدو أن خلفاءهم قد حافظوا على هذه المكانة المهمة بصورة ما، ولكن ماذا عن عامة النساء؟ فهل كان وضع النساء أفضل في ظل

---

(٨) John M. Rosenfield, *The Dynastic Art of the Kushans* (Berkeley, CA: University of California Press, 1967), plates xiv and xv, no. 267, goddess Nike [Maues]; no. 269, goddess Athena [Azes I]; no. 271, goddess Demeter [Azes I]; no. 273, goddess Tyche (?) (Azilises); and no. 280, goddess Athena (?) [Gondophares], and pp. 121-137.

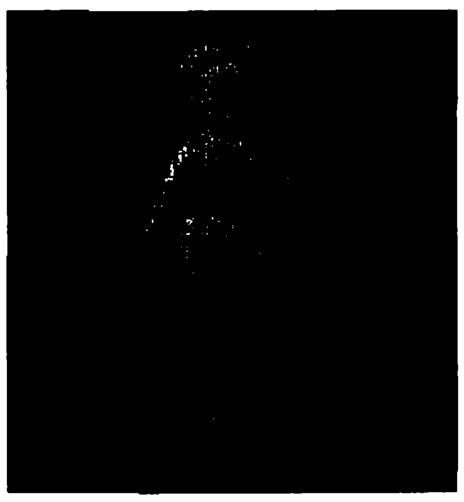
انظر أيضاً: Percy Gardner, *Catalogue of Indian Coins in the British Museum: Greek and Scythic Kings of Bactria and India* (London: British Museum, 1886).

(٩) Rosenfield, Ibid., pp. 60-103.

قبائل الرُّحل الذين خلفوا الإغريق الباكتريين في الحكم؟ في ظل السكوثيين والكوشانيين، والغزاة الآخرين الذين قدموا من الشمال، مثل الهبتاليين Hephthalites، وبوضع أسوأ للمصادر من وضع الإغريق الباكتريين، يمكننا فقط تخمين الإجابة عن هذا السؤال، وهذا بالاعتماد على الملاحظات العامة والملحوظات النادرة الموجودة في تواريخ الأسر الصينية الحاكمة.

الشكل الرقم (٢ ـ ٣)

إلهة الخصوبة، أوائل الحقبة الكوشانية، قندهارا

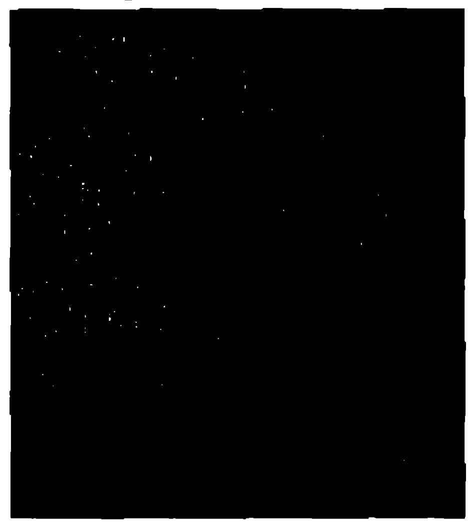


وردت باسم تشارسدا، القرن الأول الميلادي. تمثال طيني يبلغ حجمه ٢٦,٧ سم.

المصدر: متحف كليفلاند للفنون (١٩٧٧م).

من الجدير بالذكر أن صنع التماثيل النسائية الفخارية الصغيرة (انظر الشكلين الرقمين (٢ ـ ٣)، و(٢ ـ ٤)) قد استمر حتى مجيء الغزوات العربية لآسيا الوسطى في القرن السابع. ولكن قبل ذلك الوقت، نجد عدداً من التماثيل لنساء تمسك كلٌ منهن بمرآة في يدها، وأحياناً بكأس بدلاً من المرآة. ويبدو أن آلهة المرآة، إن صحّ هذا الاسم، كانت موجودة في الحقبة الكوشانية من القرون الأولى من عصرنا، وأن مثل هذه التماثيل كانت موجودة بأعداد كبيرة، خاصةً في واحة مرو وغيرها. ومرةً أخرى، ما يزال معنى هذه التماثيل غامضاً، وموضع تخمين، ولكننا نقترح هنا احتمال وجود مغزى ديني لها، فقد كان الكوشانيون بدواً رُحّلاً قبل أن يستقروا في باكتريا، وللبدو مفاهيم عن النساء تختلف عن مفاهيم الشعوب المستقرة.

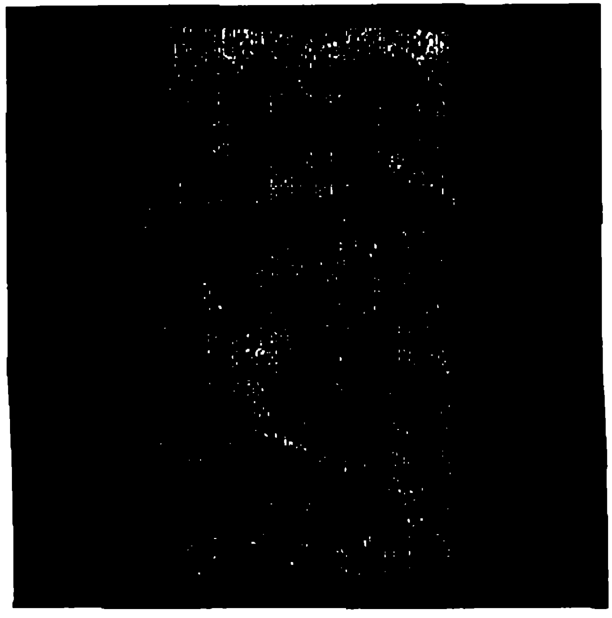
الشكل الرقم (٦ ـ ٤)
تمثال في وضعية القرفصاء، أفغانستان، القرن الرابع ـ القرن الخامس الميلادي



تمثال مصنوع من الجص، وبه آثار طلاء، يبلغ حجمه ١/٨ ١٢ بوصة (٣٠٫٨ سم) ١٩٧٩م ـ ٤.
إهداء من جمعية آسيا (نيويورك)، السيد والسيدة جون دي روكفلر
المجموعة الثالثة. تصوير لينتون جاردينر.

ومن حياة البدو الصعبة، التي تماثل حياة الصيادين وجامعي الطعام في عصور ما قبل التاريخ من أوجه عدة، يمكننا أن نفترض أن نساء البدو كانت لهن أهمية مجتمعية تفوق مكانة النساء في المجتمعات المستقرة، فقد كان يتعين على نساء البدو أن يتولين القيادة في المعارك إذا ما قتل أزواجهن. ولا عجب أن الأساطير التي تدور حول نساء الأمازون اللاتي أتين أصلاً من منطقة القوقاز، أو آسيا الوسطى، وليس من المناطق الأكثر استقراراً (انظر الشكل الرقم (٢ ـ ٥)). وإلى اليوم، لا يرتدي نساء البدو الحجاب في إيران وأفغانستان كما هي الحال لنساء المدن والقرى المستقرات. وفي كل مكان، يكون نساء البدو أكثر استقلالاً من نساء المناطق المستقرة. ولم تتولَّ نساء البدو القيادة والسلطة فحسب، بل تمتعن أيضاً من حيث وضعهن الاجتماعي بحرية أكبر من نساء الحضر. وتشير العديد من ملامح المجتمع التي كانت سائدة في القرون التي سبقت الغزو العربي لهذا الأمر.

الشكل الرقم (٢ ـ ٥)
امرأة شابة تحمل رمحاً ـ الهند، بيجرام، الحقبة الكوشانية،
القرن الأول ـ القرن الثاني الميلادي



تمثال مصنوع من العاج تبلغ مساحته ٩ × ٣,٨سم.
متحف كليفلاند للفنون، ليونارد سي حنا، جي ار، فاند، ١٩٨٥م ـ ١٠٦.

من ناحية أخرى، لم نسمع سوى في آسيا الوسطى القديمة فقط عن تعدد الأزواج Androgamy (زواج المرأة من أكثر من رجل واحد في الوقت ذاته)، فيما يُزعم بين البدو أو على نحو الاحتمال بين قاطني الجبال، على حين ساد تعدد الزوجات Polygamy في المناطق المستقرة. وتطلعنا تواريخ الأسر الحاكمة في الصين في فترة ما بعد حكم سلالة الهان على وجود تعدد الأزواج Androgamy بين الهبتاليين. وسواء أكان هذا التقليد منتشراً أم مقتصراً على نطاق الأسرة الحاكمة، مثلما كان ربط رؤوس الرضع الذكور لإطالة جماجمهم وتشويهها، فهذا أمر غير معروف. ومع ذلك، علقت المصادر الصينية على الوضع المهم للنساء بين البرابرة في آسيا الوسطى، بيد أنه لم يتوصل لتفسير لما يعنيه هذا الأمر. وعندما نتذكر أن كورش الثاني Cyrus II، مؤسس الأسرة الأخمينية الحاكمة، قد قُتل في عام ٥٢٩ أو ٥٣٠ قبل الميلاد على أيدي قوات ملكة السكوثيين، وهي «توهمريش» Tomyris، أرملة رئيس قبيلة المساجات Massagetae، ندرك أن قدرة النساء على قيادة الرجال في المعارك

لم تكن هي أقل لدى المرأة البدوية عن نظيرتها التي تنتمي للطبقة الراقية(١٠).

الشكل رقم (٢ - ٦)
نسوة يمتطين الخيل في باحة القصر



صور من سوجديا (Sogdia) من أفرازياب بالقرب من سمرقند.

وخوفاً من إعطاء انطباع أن كل النساء في آسيا الوسطى القديمة كنّ يتمتعن بمكانة محترمة ومميزة في المجتمع، يمكننا الاستدلال بالوجه الآخر النقيض، فكانت الفتيات يُتّجَرُ بهنّ كجاريات، في حين كانت نسبة الاتّجار أقل في

(١٠) Herodotus, I, pp. 105-116.

من بين نساء آسيا الوسطى القديمة المشهورات روكسانا ابنة رئيس باكتريا، أوكسيارتس، التي تزوجها الإسكندر الأكبر، وأنجبت له وريث العرش، وهذا إلى جانب أباما ابنة رئيس سوجديا، سبتامينز، التي تزوجها سلوقس. وربما كان التصالح السياسي هو الهدف من هذه الزيجات من نساء إيرانيات في أقصى الشرق. انظر: William W. Tarn, *Alexander the Great*. 2 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1948), p. 326.

والتي كانت مشهورة أيضاً، ولكن بصورة مختلفة هي ملكة خوتان «خاتون المنشودة»، التي لعبت دوراً في حصول خوتان خلسة على ديدان القز من الصين، والتي افترض أيضاً السيد هارولد بايلي أنها سكيثونية. انظر: Harold W. Bailey, *The Culture of the Sakas in Ancient Iranian Khotan* (Delmar; New York: Caravan Books, 1982), p. 5, and M. Aurel Stein, Ancient Khotan, 2 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1907), vol. 1, pp. 229-230, and vol. 2, plate 63.

الذكور، باستثناء أسرى الحرب من الذكور بعد استسلامهم. وهناك مؤشر بسيط على المكانة المتدنية للنساء مقارنة للرجال، وهو المتمثل في المقارنة بين أزياء الجنسين، كما تظهر في الرسومات الجدارية في مختلف المواقع في حقبة ما قبل الإسلام في آسيا الوسطى. فالأنسجة المزخرفة المستخدَمة في ملابس الرجال تختلف بكل وضوح عن الملابس البسيطة رغم فخامتها مقارنة بملابس الرجال التي كان من المفترض أن نساء الطبقات الراقية كن يرتدينها في الرسومات الجدارية (انظر الأشكال الأرقام (٢ ـ ٦ إلى ٢ ـ ٩)).

الشكل الرقم (٢ ـ ٧)
نسوة من سوجديا من أفرازياب بالقرب من سمرقند



على الجانب الآخر، إذا قارنّا بين وضع النساء القانوني في القانون الزرادشتي وبين الممارسات السابقة واللاحقة، فسنجد بلا شك أن وضعهن كان أعلى من وضع النساء في الشريعة الإسلامية اللاحقة عليها، وخاصةً فيما يتعلق بالميراث. ففي مثل هذه الأمور، كانت الزرادشتية غير المُحكَمَةِ التي سادت في آسيا الوسطى مشابهة للمرزبانية الزرادشتية المركزية الكهنوتية في إيران. ومع ذلك، من الواضح أنه في كل من المذهبين الزرادشتيين لا تتمتع المحظية بنفس الاحترام أو النفوذ الذي تتمتع به الزوجة الأساسية في المجتمعات التي تسمح بتعدد الزوجات في المدن الإيرانية، أو مدن آسيا الوسطى. كما عُدَّت الفتيات الصغيرات رقيقاً يُتَّجرُ بهن، لا كأفرادٍ لهن حقوق، وقليلاً ما اعتلت امرأة سُدَّة الحكم. ففي آسيا الوسطى، كانت المرأة الأبرز في التاريخ القديم تُدعى خاتون بخارى في المصادر العربية التي تناولت غزو المسلمين لآسيا الوسطى[11]. وقد قيل إن هذه الكلمة تركمانية

---

(١١) H. A. R. Gibb. *The Arab Conquests in Central Asia* (London: Royal Asiatic Society 1923); rpt. (New York: AMS Press, 1970), and R. N. Frye, s.v. "Bukhara," *Encyclopedia of Islam* (2), vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1960-), pp. 1293-1296.

الأصل، وتعني مثل الكلمة السوجديانية المِلكة أو السيدة (زوجة السيد)(١٢).

وقد نُسجت القصص حول هذه المرأة لدرجة أدت إلى ظهور ما عُرِف باسم «أسطورة خاتون»، التي ارتبطت بغارات المسلمين الأولى على الأراضي في أموداريا، بيد أن الطبري، المؤرخ الإسلامي الكبير، لم يذكرها كحاكمة مستقلة، بل قال إن امرأة ملقبة بـ«قاباج خاتون» كانت زوجة حاكم بخارى في عام (٥٤هـ/ ٦٧٤م). وفي الواقع، يرفض الطبري قصة الملكة الحاكمة لبخارى في عصر الغزوات العربية. ونظراً لمصداقية الطبري، اتجه العلماء المعاصرون لنبذ قصة خاتون، وأكدوا أنها غير حقيقية. ولا شك أن هناك أسطورة نشأت حول خاتون بخارى، ولكن السؤال الذي ما زال يطرح نفسه هو ذلك المتعلق بمدى جدية أيٍّ من القصص المروية عنها، التي يوجد الأكثر تفصيلاً منها في الترجمة الفارسية للتاريخ العربي لبخارى للنرشخي(١٣). ودعونا الآن نتعرف إلى روايته باختصار.

الشكل الرقم (٢ ـ ٨)

سوجديانية من أفرازياب بالقرب من سمرقند



عندما مات حاكم بخارى الذي يُدعى «بيدون بخار خداة»، ترك طفلاً رضيعاً اسمه طغشادة؛ فجلست على العرش هذه الخاتون (السيدة) التي كانت أمّ الطفل، ومكثت في الحكم خمسة عشر عاماً. وأخذ العرب يقصدون بخارى

---

(١٢) Ilya Gershevitch, *A Grammar of Manichean Sogdian* (Oxford: Clarendon Press, 1954), p. 18, para. 133; B. Gharib, *Sogdian Dictionary: Sogdian-Persian-English* (Teheran: Farhangan Publications, 1995). p. 440, no. 10825, and Kurakichi Shiratori, "The Title Katun," *Memoirs of the Toyo Bunko*, vol. 1 (1926), pp. 34-39.

ويَدَّعي أن أصلها من شرق آسيا، انظر أيضاً: Richard N. Frye, ed., *The History of Bukhara*, translated from a Persian Abridgement of the Arabic Original by Narshakhī, Publication; no. 61 (Cambridge, MA: Medieval Academy of America, 1954), pp. 110-111, note 38.

(١٣) انظر: Frye, Ibid.

في عهدها، وهزم القائد العربي عبيد الله بن زياد قوات خاتون في عام ٥٣ ـ ٥٤هـ/ ٦٧٣ ـ ٦٧٤م، وحصّل الجزية، وسجن الأسرى[١٤]. وفي العام التالي، قاد سعيد بن عثمان غزوة أخرى على واحة بخارى، ونجح في الحصول على الغنائم والرهائن. وتحكي العديد من القصص عن الخاتون، وعن عشقها لسعيد، وعن أنه عندما مرض، أحضرت له تمرتين قديمتين كدواءٍ له، ومقابل فعلها هذا أرسل إليها عدة جمال محملة بالتمر[١٥]. كما تحكي قصة أخرى عن معارضة بعض نبلاء بخارى لطغشادة؛ لأنهم كانوا يرون أنه ليس ابن بيدون، بل ابن سفاح؛ لذا أرسلتهم الخاتون رهائن لسعيد الذي أخذهم إلى المدينة[١٦].

الشكل الرقم (٢ ـ ٩)
فارس في مقدمة البعثة



صورة سوجديانية من أفرازياب بالقرب من سمرقند

وعلى الرغم من أن العديد من الباحثين ارتأوا قصة حكم الخاتون أنها غير متسقة مع السياق التاريخي لـ«بخارى» في فترة الغزوات العربية، فليس

---

(١٤) Narshakhī, in: Ibid., pp. 9-10 and 37-38.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٤٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.

من شيء يدعو لافتراض أن وجود هذه الخاتون وحكمها كانا محض افتراء؛ إذ لا تُختلق القصص إلا لإثبات شيء ما بعينه، سواء كانت سياسيّاً أو غير ذلك، كما أنه ليس لدى كل من البلاذري واليعقوبي، وهما المؤرخان اللذان ذكرا الخاتون، دافع لاختلاق أسطورة كهذه، ولم تكن هذه السيدة لتُمتدح لو لم تكن ذات اقتدار وحكمة. وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد أن نعترف بأن طغشادة قد عاش لفترة طويلة منذ أوائل سبعينات القرن السابع الميلادي حتى عصر آخر حاكم أموي لخراسان؛ وهو نصر بن سيار (١٢١هـ/٧٣٨م)؛ أي أربعينات القرن الثامن الميلادي، وليس هذا مستحيلاً. وهنا تقول «أولجا سميرنوفا» Olga Smirnova بوجود ابن لطغشادة يحمل نفس اسمه لملء هذه الفجوة الزمنية، استناداً إلى اختلاف العملات في تلك الفترة، لكن لا ضرورة لهذا التفسير برأيي(١٧). كما لا نرى حاجة لنبذ تاريخ الخاتون، حتى إن كانت بعض تفاصيل القصص التي رُويت عنها مُختلَقة، أو مُبالَغاً فيها.

وربما يكون أفضل ثناء على ملكة آسيا الوسطى هذه هو ما عقّب به النرشخي بقوله: «ويُقال إنه لم يكن في عصر من العصور من هو أصوب رأياً، فكانت تحكم بصائب الرأي، وينقاد لها الناس»(١٨).

---

(١٧) Olga I. Smirnova, *Ocherki iz istorii Sogda* (Moscow: Akademiya nauk SSSR, Institut vostokovedeniya, 1970), p. 279.

حيث تتفق المصادر السجودية والصينية والعربية.

(١٨) Narshakhī, in: Frye, Ibid., p. 9.

الفصل الثالث

زينب بنت علي ومكانة المرأة في بيوت الأئمة الأُوَل في الأدب الديني للشيعة

بقلم: ديفيد بينو

يقدم هذا الفصل تحليلاً لشخصية زينب وغيرها من النساء في تاريخ الشيعة الديني من مصادر تبدأ من الأدب الديني لدى الشيعة في العصور الوسطى حتى المراثي المعاصرة الذي تُتلى في شعائر شهر محرم السنوية.

يُبدي أدب الشيعة الديني في كلٍّ من العصور الوسطى والحديثة تبجيلاً خاصّاً لعدد من نساء بيت النبي محمد، وبيوت أئمة الشيعة. ويرتبط كل هؤلاء النساء بصورة أو بأخرى بالحادثة التي يراها الشيعة محوريةً في تاريخ العالم، وهي موت حفيد النبي، الإمام الحسين، في موقعة كربلاء التي دارت رحاها في عام ٦٨٠م. ولاستجلاء مكانة نسوة أهل البيت الدينية، يتطلب الأمر إلماماً بالصراعات التي اندلعت في القرن السابع الميلادي، والتي بلغت أوجها بموقعة كربلاء.

الخلفية التاريخية: الصراع على الخلافة

توفي محمد عام ٦٣٢م تاركاً مِن خلفه، وبغير حسم، مسألة انتقال قيادة المجتمع الإسلامي: إلى مَن تنتقل السلطة؟ وكيف تتحدد مؤهلات الحاكم؟ ففضَّل البعض أن تقوم دائرة من الصحابة وقادة المجتمع بانتخاب الحاكم، في حين تبنى البعض الآخر قضية خلافة علي بن أبي طالب، ابن عم النبي وصهره. وقد أطلقت تلك الجماعة الأخيرة على نفسها لقب «شيعة علي»، أو «الشيعة» اختصاراً، مستمسكين بأن النبي نفسه قد أولى عليّاً بخلافته على هَدي من الوحي، إضافةً إلى أن روابط الزواج والدم لعليّ قد ربطته أكثر من

أيّ شخص آخر بعائلة محمد. وقد حيل بين عليّ والسلطة ـ برغم أهليته لها ـ مرات عدة؛ إذ تولاها أبو بكر رفيق النبي، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان، ولم يقف عليّ في وجه هذا الانتخاب، ومن الواضح أن هذا الأمر كان نابعاً من رغبته في تجنب قيام حرب أهلية. وأخيراً، ارتقى سُدَّة الخلافة لمدة خمسة أعوام ليُقتل في عام ٦٦١م، وقد توفيت زوجته فاطمة قبله؛ إذ كانت شديدة التعلق بأبيها محمد، وماتت حزناً عليه بعد وفاته بأشهر قليلة. وفي الفترة الأخيرة من حياتها، وفقاً لمصادر الشيعة، أساء خصوم عليّ إليها، فقد منعها أبو بكر من أن ترث الممتلكات التي أوصى بها النبي لها، ودفع عمر بن الخطاب الباب فجأة، مما أدى إلى إصابة فاطمة بكسر عدد من أضلعها، وذلك في أثناء مواجهة للدفاع عن حقه في الخلافة في بيت عليّ(١).

وبوفاة عليّ، انتقلت الخلافة إلى معاوية بن أبي سفيان، والي دمشق والشام، وكان معاوية من قريش قبيلة النبي، ولكنه كان ينتمي للعشيرة الأموية الثرية، والمعروف عنها دخولها المتأخر في الإسلام، وعداوتها الشديدة للنبي محمد في الأيام الأُوَل قبل نجاحه في فتح مكة.

فتركزت آمال الشيعة على الحسن والحسين ابني عليّ وفاطمة، في وقت كانت فيه الإمبراطورية الإسلامية المتنامية، التي استطاعت بالفعل غزو جزء كبير من الشرق الأدنى وشمال إفريقيا وإيران، في خطر، فقهرَ معاويةُ أكبرَهما الحسن ليسلِّم له الخلافة، ثم أُجبِر الحسن على التقاعد في المدينة مقابل راتب، حيث سُمَّ فيما بعد بأمر من الخليفة، وذلك وفقاً لمصادر الشيعة. وبالرغم من حرمانه من الخلافة، ما يزال الشيعة يحتفون بالحسن إلى يومنا هذا باعتباره إمام المسلمين الثاني بعد الإمام الأول عليّ. ويشير

---

(١) لمزيد من المعلومات عن تاريخ الشيعة المبكر، انظر: Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), pp. 1-22.

وللمزيد عن وفاة فاطمة حزناً على النبي، انظر: Muhammad ibn Ya'qûb al-Kulaynī, *Usūl al-kāfī*, with perisan translation and commentary by Sayyid Jawād Mustafawī, 2 vols. (Tehran: Intishārāt 'Ilmiyya Islâmiyya, [n. d.]), vol. 2, pp. 355-356.

ولمزيد عن الأحداث الأخرى التي وقعت في حياة فاطمة، انظر: Michael Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), pp. 14-15.

لفظ الإمام لدى الشيعة إلى أفراد أهل البيت الذين يرونهم قادة المجتمع المسلم الروحيين الحقيقيين، بغضّ النظر عن اعتراف العالم الإسلامي عموماً بهم، أو إنكاره لهم من الناحية السياسية.

مات معاوية في عام ٦٨م ليخلفه ابنه يزيد الذي لا يزال سُبَّةً إلى اليوم بسبب طغيانه، وعدم استحيائه من شرب الخمر علانية، ونمط حياته غير الأخلاقي، وقد أوفد شيعة عليّ ـ عقب وفاة معاوية ـ في مدينة الكوفة بالعراق، التي ظلت لوقت طويل معقلاً للشيعة، الرسل إلى مكة لابن عليّ الذي كان ما زال على قيد الحياة، وهو الحسين، يستقدمونه إلى الكوفة لقيادة تمرد يضطلع به الشيعة ضد يزيد، والمطالبة بالخلافة التي تعد من حقه بفضل نسبه للنبي محمد. وقد قَبِل الحسين الدعوة، وانطلق من مكة مع مجموعة صغيرة من تابعيه؛ من بينهم حرسه الشخصي، وآل بيته.

ولكن ابن عليّ لم يصل إلى الكوفة؛ ففي كربلاء، الواقعة بالقرب من نهر الفرات جنوب غرب ما يعرف اليوم بمدينة بغداد، قُطع عليه طريقه، وحاصرته القوات الموالية ليزيد، وجرى قمع التمرد الوشيك هناك في الوقت ذاته بيد حاكم الكوفة الأموي، كما مُنِعت أيّة محاولة للشيعة لإنقاذ قائدهم في كربلاء، وذلك بالترويع والإرهاب. وظلت مقاومة الإمام الحسين وأتباعه من اليوم الثاني إلى اليوم العاشر من شهر محرم قائمةً في وجه حصار جيش يزيد، الذي كان يأمل إجبار الجماعة الصغيرة على الاستسلام، إلا أن الحسين اختار الموت. وقد عانى المدافعون عن الحسين الجوع والعطش في أثناء هذا الحصار، وعندما تألم أبو الفضل العباس ـ وهو أخ غير شقيق للإمام، وخادمه الخاص ـ لبكاء أطفال الحسين. انطلق إلى نهر الفرات في محاولة لإحضار الماء، ولكنه قُتل في أثناء هذه المحاولة، ومات بين ذراعي أخيه، وما هي إلا هنيهة من الوقت حتى اجتاح العدو معسكر الحسين في عاشوراء؛ أي في العاشر من شهر محرم، فقُتل الحسين، ووقع أهل بيته أسرى يُساقون، بمن فيهم أختا الحسين زينب وأم كلثوم. في قلب الصحراء إلى دمشق، حيث يقال إن يزيد ابتهج برأس منافسه التي اجتُزَّت من جسده من ساحة المعركة ليمثل بها الخليفة ضرباً بالعصا، وحيث يُقال أيضاً إن زينب أقامت المجلس الحسيني الأول، أو مجلس النحيب لترثي أخاها، وفي الأسر ماتت سكينة بنت الحسين ذات الأربعة أعوام. وفي النهاية،

أطلق يزيد سراح من بقي منهم على قيد الحياة ليسلكوا سبيل العودة إلى شبه الجزيرة العربية مروراً بكربلاء، حيث وقفوا بها رثاءً للحسين مرة أخرى.

يسجل الطبري، المؤرخ الذي عاش في القرن التاسع، في وصفه للمعركة تقاليد توحي بتردد الحسين في مرحلة ما في أثناء رحلته إلى الكوفة، وكان ذلك عندما نما لعلمه المعارضة التي تنتظره، وعدم إمكانية نجاح انقلابه المقترح سياسيّاً؛ ولكنه مضى في هذه الرحلة بتشجيع من بعض أتباعه(٢). وعلى الرغم من ذلك، لم يقبل مفسّرو الشيعة في كربلاء هذه الآراء، وأصروا على علم الحسين مسبقاً بهزيمته وموته العنيف، واختياره طوعاً نيل الشهادة في كربلاء. وكانت هذه الشهادة ضرورية لإيقاظ المسلمين وتوعيتهم بالخطر الأخلاقي الذي يشكله حكم يزيد الظالم على المجتمع الإسلامي. ومن وجهة نظر الشيعة، أحضر الحسين نساءه وأبناءه معه متعمداً إلى كربلاء ليَزيد من صدمة أفراد المجتمع الإسلامي لدى علمهم بالخزي والأسر الذي تعرضوا له على يدي يزيد، ومن ثمّ يَزيد من عداوتهم له، ونفورهم منه(٣).

يرى الشيعة المتشدّدون أن تضحية الحسين جاءت لصالح المؤمنين، ففي مقابل المعاناة التي لاقاها طوعاً كلٌّ من الحسين وشهداء كربلاء منحهم الله الشفاعة، كما مُنحت لفاطمة، التي يقال إنها عانت من الحزن على الحسين حتى وهي في الجنة، والتي يعتقد الشيعة أنها تنزل للأرض بروحها في كل مجلس حداد يقام لرثاء ابنها. ويرى الشيعة أن الحسين وفاطمة سيشفعان لكل من يذكر شهداء كربلاء ويُجلّهم في شهر محرم، وسنعود إلى مسألة الشفاعة مرة أخرى عند مناقشة الطقوس الشيعية الآنية، وإعادة شرح ما يتعلق بـ«نساء كربلاء» في القرن العشرين(٤).

---

(٢) Muhammad ibn Jarir al-Tabarī, *The History of al-Tabarī: The Caliphate of Yazīd b. Mu'āwiyah*, tanslated by I. K. A. Howard (Albany, NY: State University of New York Press, 1990), pp. 74-75 and 87-88.

(٣) S. Husain M. Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam* (London: Longman Group Ltd., 1979), pp. 198-205, and Momen, Ibid., pp. 31-33.

(٤) لمناقشة عن الشفاعة، انظر: David Pinault, *The Shī'ites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community* (New York: St. Martin's Press, 1992), pp. 16-19.

يمكننا تبيّن الصفات التي ارتبطت ببنت النبي في فترة العصور الوسطى من كتاب **مفاتيح الجنان**، وهي عبارة عن مقتطفات دينية مشهورة جمعها المؤلف الإيراني المعاصر «عباس قُمّي» المتوفى عام ١٩٤١م، وجرى هذا الجمع على يديه مؤخراً، سوى أن المؤسسات الشيعية تعزو بعضاً من الأدعية المذكورة في مجموعة «قمي» إلى القرنين العاشر والحادي عشر، على حين تنسب بقية هذه التسابيح والابتهالات لأهل بيت النبي في القرن السابع[٥]. وفيما يلي مقتطفات من مفاتيح الأدعية الموجهة لفاطمة الزهراء، والزهراء تعني المشرقة، وهو أحد الألقاب الشرفية الأكثر شيوعاً المرتبطة ببنت النبي:

«السَّلام عليكِ يا مُمتحَنَةُ، امْتَحَنَكِ الذي خَلَقَكِ، فَوَجَدَكِ لِمَا امْتَحَنَكِ صابِرَةً. . .

السَّلامُ عَليكِ يا سَيِّدَةَ نِساءِ العالَمِينَ، السَّلامُ عَلَيْكِ يا والِدَةَ الحُجَجِ عَلى النّاسِ أَجْمَعِينَ، السَّلامُ عَلَيْكِ أَيَّتُها المَظْلومَةُ المَمْنُوعَةُ حَقَّها. . .

اللّهُمَّ صَلِّ عَلى مُحَمَّد وَأَهْلِ بَيْتِهِ، وَصَلِّ عَلَى الْبَتُولِ الطّاهِرَةِ، الصِّدِّيقَةِ الْمَعْصُومَةِ، التَّقِيَّةِ النَّقِيَّةِ، الرَّضِيَّةِ الْمَرْضِيَّةِ، الزَّكِيَّةِ الرَّشِيدَةِ، الْمَظْلُومَةِ الْمَقْهُورَةِ، الْمَغْصُوبَةِ حَقَّهَا، الْمَمْنُوعَةِ إِرْثَهَا، الْمَكْسُورَةِ ضِلْعَهَا، الْمَظْلُوم بَعْلُهَا، الْمَقْتُولِ وَلَدُها، فاطِمَةَ بِنْتِ رَسُولِكَ، وَبِضْعَةِ لَحْمِهِ، وَصَميمِ قَلْبِهِ، وَفِلْذَةِ كَبِدِهِ. . . وَسَيِّدَةِ النِّساءِ، وَمُبَشِّرَةِ الأَوْلِياءِ، حَليفَةِ الْوَرَعِ وَالزُّهْدِ، وَتُفّاحَةِ الفِرْدَوْسِ وَالْخُلْدِ. . . وَسَلَلْتَ مِنْها أَنْوارَ الأَئِمَّةِ»[٦].

---

(٥) Abbās Qummī, *Mafātīh al-Jinān* (Tehran: Chāpkhāna-yi Muhammad ʻAlī ʻIlmī, 1964).
ولمناقشة عن الموضوع الأساسي في كتاب **مفاتيح الجنان**، انظر: Mohammad Amir Haider Khan, *Prayers and Invocations*, Muaiyyid-ul-Uloom Series (Lucknow: Madrasat-ul-Waizeen, [n. d.]), pp. 3-4, 30 and 64.
انظر أيضاً: Muḥammad Ḥusayn Ṭabātabāʼī, *A Shiʻite Anthology*, translated with explanatory notes by William C. Chittick; under the direction of and with an introduction by Hossein Nasr (Albany, NY: State University of New York, 1981), p. 18.

(٦) Qummī, Ibid., pp. 100-101, 539-540 and 574.

تخلع هذه الطقوس التي سجلها قمي لقب «سيدة نساء العالمين» على فاطمة، وهو اللقب الذي يوحي بمكانتها كأسوة تُحتذى لنساء الشيعة، وكذلك تشير بعض الأدعية المذكورة أعلاه إلى الفضائل التي تمتاز بها فاطمة. ويصف كتاب **مفاتيح الجنان** أنواع الظلم الذي وقع على فاطمة، مؤكداً على مكانتها كضحية بريئة، وعلى جَلَدها وصبرها على المعاناة. وبدلاً من وصفها كفاعلٍ، تصف هذه الأدعية فاطمة بالمفعولية؛ فقد تحملت الظلم، وصمدت في تحمل البلوى، متعينةً المصدرَ الذي اشتق الله منه نور ابنيها الإمامين، فتتبدى وجهاً للبراءة التي ظُلِمت؛ أي بكونها جدلاً موازياً دينيّاً للسكينية السياسية التي يفضلها المجتمع الشيعي بكامله في معظم فترات التاريخ الإسلامي.

ومن ثمّ، يبدو أن مصادر الشيعة في العصور الوسطى تصور فاطمة الزهراء على أنها النموذج الأصل للأم المكلومة، ولكن لم تغفل هذه المصادر - في الوقت نفسه - عن ذكر أن الله جزى فاطمة لما تحملته من معاناة. وفيما يلي مقتبس من كتابات الكوليني، وهو أحد المراجع الفقهية في القرن العاشر، وجامع أحد أشهر مجلدات الأحاديث الشيعية:

«عاشت فاطمة بعد وفاة النبي بخمسة وسبعين يوماً عانت خلالها حزناً كبيراً على وفاة والدها؛ لذا أتاها جبريل، وواساها في وفاة أبيها، وداوى روحها، وأخبرها بمكانة أبيها، ووضعه في الجنة. كما أخبرها بما سيحدث لأبنائها بعد وفاتها. وقد كتب علي هذه المعلومات، وجُمِعت في **مصحف فاطمة**»[٧].

وانظر إلى تأكيد هذه الفقرة على مكانة فاطمة ومنزلتها العظيمة، وكذلك على تمتّعها بالمعرفة الإلهية، ثم تميزها بتواصل المَلَك جبريل معها، الذي جُمع في **مصحف فاطمة**، وهذا ما يذكرنا بصحف إبراهيم وموسى، المذكورة في القرآن في السورة رقم ٨٧ (يعني سورة الأعلى)، الآية رقم ١٩، وكذلك في السورة رقم ٥٣ (يعني سورة النجم) في الآيتين رقم ٣٦ و٣٧. ولا يعني هذا أن الكليني يغامر بإضفاء المكانة الروحية **لمصحف فاطمة** على قدم المساواة مع القرآن؛ فقد يُعَدُّ ذلك خروجاً على دينه، ولكن

(٧) Al-Kulaynī, *Usūl al-kāfī*, vol. 1, pp. 346-347 and 349.

ربط اسم فاطمة بالوحي الملائكي، وتأكيد تسجيل نزول هذا الوحي في شكل صحيفة يشكل نوعاً رفيعاً للغاية من المديح في تعاليم قائمة على النصوص مثل الإسلام. كما يُلاحَظ أيضاً الموازاة الضمنية بين تجربتها وتجربة والدها؛ فقد زار جبريل محمداً، ودوَّن صحابة النبي ما أُوحِي به إليه، وكذلك الحال لفاطمة، حيث زارها جبريل، وقام زوجها عليٌّ بتدوين ما أُوحِي به إليها.

كما يشير الكليني لفاطمة في تفسيره للآية رقم ٣٥ من السورة رقم ٢٤ (يعني سورة النور)، المعروفة بآية النور، والتي تبدأ:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ [النور: ٣٥].

إذ يعلق الكليني على هذه الآية على النحو التالي:

«في قول الله تعالى: **﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾**، قال الإمام أبو عبد الله، أي الإمام الحسين: فاطمة هي الـ«مشكاة»، والحسن هو «المصباح في زجاجة»، والحسين هو «الزجاجة كأنها كوكب دري». وفاطمة «كوكب دري» يضيء بين نساء العالمين، وهي «كوكب دري يوقد من شجرة مباركة». وإبراهيم هو الـ«زيتونة لا شرقية، ولا غربية»؛ لأنه ليس يهودياً ولا مسيحيّاً، والتي «يكاد زيتها يضيء»، فتنبع منه المعرفة بالفعل، «ولو لم تمسسه نار، نور على نور»؛ أي ينبع منه إمام وراء إمام»[٨].

ولطالما شاع استخدام مجاز النور في الإسلام الصوفي في العصور الوسطى والحديثة كوسيلة لوصف تجربة الوحي الإلهي المباشر القريب[٩]. ووفقاً لعادات الشيعة المتمثلة في اعتبار الأئمة سبل المؤمن للوصول إلى الله،

---

(٨) المصدر نفسه، ١/٢٧٨.

(٩) لمناقشة عن مجاز النور في الصوفية الإسلامية، انظر: Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1975), pp. 259-263.
وللتفسير الصوفي للآية رقم ٣٥ من سورة النور، انظر أيضاً ص ٩٦ و٢١٤.

يأخذ الكليني كلمات النور القرآنية، ويطبّقها على الإمامين الحسن والحسين وأبنائهما، فتشير «المشكاة» في هذا التفسير مجازاً لفاطمة التي تضمّ ابنيها الحسن والحسين؛ أي «المصباح»، و«الزجاجة»، وفي هذه الاستعارة التي تشير إلى الرحم توصف فاطمة بأنها منبت الإمامين، ومصدر نورهما. ويتوسع الكليني في تفسيره، فيصف فاطمة بأنها سيدة نساء العالمين، وكائن سماوي يرتبط بسلسلة نسب باطنة بجدها الروحي إبراهيم؛ فهي «كوكب دري يوقد من شجرة مباركة»، ففاطمة المشرقة التي تهب النور لنسلها مستقبلاً توحد ما بين التراتبيات السماوية «نور على نور»، وأصولها الدنيوية من زمن إبراهيم.

وأدى الدور الرئيس الذي تؤديه فاطمة ابنةً للنبي، وأمّاً للإمامين الحسن والحسين إلى التأملات الشيعية حول ما يسميه «لويس ماسينيون» Louis Massignon بـ«فاطمة الخماسية»، حيث يستشهد ماسينيون بنصٍّ شيعيٍّ من العصور الوسطى؛ إذ يطلب فيه أول مَن خلق اللهُ من البشر من خالقهم رؤية الجنة:

«فأراهم الله كينونةً تزدان بالأنوار المتلألئة بأطياف ألوان، جالسةً على عرش، يُكلل رأسها تاج، ويزين أذنيها قرطان، متقلدةً بخصرها سيفاً، ينسرب إشراق بهائها في جنبات الجنة كلها، فما إن سأل أوائل البشر: من هذه؟ حتى أُجيبوا أن هذه هيئة فاطمة كما تتجلى في الجنة؛ تاجها محمدٌ، وقرطاها الحسن والحسين، وعليٌّ سيفها»[١٠].

فاطمة الكبرى وسكينة بنت الحسين

وَجْدُ الفؤاد، ومكابدة الشهداء

من بين الوجوه الكثيرة المرتبطة بكربلاء، والتي تتجلى في الأدب الديني الشيعي على نحو بارز تلك الشخصيات المرتبطة بمشاهد الأسى. وسنعرض لاحقاً لما يلعبه الاستحضار المشجي، والطقوس التأبينية من دور في الخلاص لدى الشيعة، فسنقف لبرهة ههنا للتعريف باثنتين من بنات الحسين:

(١٠) Louis Massignon, *Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnstizismus im Islam*, Eranos Jahrbuch; Bd. 5/1937 (Zurich: Rhein-Verlag, 1938), pp. 64-65.

فاطمة الكبرى وسكينة، اللتين يتردد ذكرهما مراراً وتكراراً في السرود الدينية عن موقعة كربلاء، وذلك لما تجرعتاه من ألم، وفق ما يُعتقد.

ففيما يتعلق بقصة فاطمة الكبرى، نستند إلى كتاب **روضة الشهداء** الذي ألّفه باللغة الفارسية «حسين واعظ كاشفي» المتوفى عام ٩١٠هـ/ ١٥٠٤م، حيث يقدم المؤلف وصفاً تفصيلياً وتصويرياً على نحو حيوي ما عاناه شهداء كربلاء من عذابات، وهو الوصف الذي طالما استلهمه الشيعة في احتشاداتهم في شهر المحرم. ويذكر الباحث «موجان مؤمن» Moojan Momen أنه في العصر الصفوي على وجه الخصوص، في الحقبة من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر، «أصبح من المألوف أن تقام الاجتماعات التي يُتلى فيها هذا الكتاب تلاوة يصحبها سيل من النحيب والعويل. وقد عُرِفت هذه الاجتماعات باسم «روضة خاني»؛ أي تلاوة «روضة الشهداء»، كما عُرف الأشخاص الذين كانوا يتلون هذه النصوص باسم «خانات الروضة»، والذين تحولت وظيفتهم فيما بعد لمهنة قائمة بذاتها»(١١). ويعد أسلوب «كاشفي» الأدبي من نوع السرد الحكائي فيما يتعلق بالأداء الشفهي الذي يُستهدَف منه تسلية العامة في مجتمعات الشرق الأوسط، وشمال إفريقيا فيما قبل العصر الحديث؛ إذ تُقدَّم القصة في قالب نثري تتخلّله بعض الأشعار القصيرة. وتعمل أبيات الشعر هذه بمنزلة التعليق على الفعل النثري، طارحةً عادةً استجابة عاطفية لمواجهة درامية، أو عمل من أعمال العنف المقدمة في الجزء النثري من النص(١٢).

وتتجلى الإشارة إلى فاطمة الكبرى في وصف كاشفي لمصرع خطيبها «قاسم بن الحسن»، ابن الإمام الثاني، في ساحة المعركة. لقد كان كل من فاطمة وقاسم شابين جميلين، وهذا ما يُعدّ جزءاً من مأساة مصيرهما، وقد ارتحلا في صحبة الحسين إلى كربلاء. ويخبرنا كاشفي بأنه قبل الهزيمة النهائية بوقت قصير توسل قاسم لعمه أن يدعه يقاتل، ولكن الحسين، وأم قاسم التي كانت هي الأخرى في كربلاء رفضا السماح له بذلك. وفي حيرة

---

(١١) Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, p. 119.

(١٢) عن التفاعل بين النثر والشعر في إطار الأداء السردي، انظر: David Pinault, *Story-Telling Techniques in the Arabian Nights* (Leiden: E. J. Brill, 1992), pp. 102-107.
وانظر كذلك المراجع المذكورة فيه.

من أمره، انسحب قاسم، وقبع في خيمته. حينئذٍ، تذكر حجاباً كان أبوه قد أعطاه له منذ أعوام، وكان يربطه في الجزء العلوي من ذراعه. وكان أبوه الحسن قد أمره منذ زمن طويل بأن يفضه عندما يشعر بالحزن والكرب الشديد. وقرر قاسم أنه قد حان الوقت لذلك، ففتحه، ووجد بداخله رسالة بخط أبيه نصها كالآتي:

«سأترك لك يا قاسم هذه الوصية، وآمرك أن تبذل قصارى جهدك في ساحة القتال عندما ترى أخي الحسين في صحراء كربلاء في قبضة الشوام الخونة، والكوفيين الكفرة. قدِّم نفسك فداءً للحسين. هذا هو مفتاح بوابة الشهادة، وطريق الوصول إلى رضا الله والسعادة»(١٣).

فأقبل قاسم مسرعاً من خيمته، وعرض على الحسين وصية والده. وعندها، أذعن الإمام لرغبة قاسم، ولكنه ذكره بأنه يجب عليه أيضاً الإذعان لأمر الحسن: وهو أن تتحد أسرتا الإمامين معاً عن طريق زواج أولاد العم، ثم اصطحب الحسين ابن أخيه إلى خيمة فاطمة الكبرى، وأمر والدة قاسم بأن تلبسه ملابس أبيه. «وبيديه الشريفتين»، كما يذكر كاشفي، «ربط الحسين عمامة جميلة على رأس قاسم»، وبعدها:

«أقام مراسم الزفاف، وربط البنت بقاسم برباط الزواج، وسلمها إياه، ثم غادر الخيمة. حدَّق إليها قاسم، ممسكاً بيدها، ثم سمع فجأة صرخة تأتي من جيش عمر سعد (قائد قوات الأعداء) «أليس هناك المزيد من الأبطال؟» فترك قاسم يد عروسه، مغادراً الخيمة، فأمسكت فاطمة الكبرى بتلابيبه، وقالت: فيمَ تفكر، يا قاسم؟ أين تنوي الذهاب؟

رد عليها قاسم قائلاً: تعلمين يا نور عيني ما أنوي القيام به. أنوي أن أتصدى للعدو. عنكِ طرف عباءتي، فحفل زفافنا سيقام يوم القيامة»(١٤).

أذعنت له فاطمة الكبرى، وتتضح عاطفة الشابة وخوفها ورغبتها في ألا تفقد زوجها ضمنياً في الكلمات التي يوردها كاشفي على لسانها:

---

(١٣) Husayn Wā'iz al-Kāshifī, *Rawdat al-shuhadā'* (Tehran: Intishārāt Islāmiyya, 1952), p. 321.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

«تقول يا قاسم إن حفل زفافنا سيقام يوم القيامة، ولكن أين أبحث عنك يوم القيامة؟ بأيّ علامة أهتدي إليك؟».

فرد عليها قاسم قائلاً: «ستجديني بصحبة أبي وجدي. وستعرفينني بهذا الكُمّ الممزق، ثم رفع يده، ومزق كمه»[١٥].

عقب ذلك، غادر قاسم الخيمة ليلقى حتفه في المعركة وسط عويل الخادمات، تاركاً فاطمة الكبرى تواجه الذل والأسر. ويُختتَم الفصل الذي يتناول فيه كاشفي قصة قاسم وفاطمة الكبرى برثاء العروس الشابة لزوجها بأبيات من الشعر.

تأتي القوة العاطفية لحادثة قاسم وفاطمة في كتاب كاشفي من ازدواجية الأضداد المأساوية: الحب/الحرب، الزواج/الموت المفاجئ، الاحتفال/الرثاء، الاتحاد/الفقد، بيد أن المتخصصين المعاصرين شككوا في تاريخية هذا السرد، وفي حدوث مثل هذا الزواج في ساحة القتال[١٦]. ولم تذكر المصادر السابقة أيضاً شيئاً في هذا الصدد. على سبيل المثال، يصف الشيخ «المفيد» ـ المرجع الشيعي المعروف في القرن العاشر ـ بالتفصيل مصرع قاسم في ساحة المعركة في سيرة الأئمة التي تحمل عنوان **كتاب الإرشاد**، لكنه لا يذكر شيئاً عن زواجه بابنة الحسين[١٧]. على أيّة حال، تحتفي المجتمعات الشيعية في كل أنحاء العالم سنويّاً في السابع من محرم بذكرى عروسي كربلاء، وزواج قاسم وفاطمة الكبرى، وتَفِيد الأناشيد التي تتلى في ذلك اليوم، وكذلك المواكب التي تقام على شرف زفاف كربلاء من ذات السمات المثيرة للشفقة، والموظفة في رواية كاشفي، ولذات الغرض أيضاً؛ أي: استثارة رد فعل عاطفي يغمره البكاء في تجمعات المجالس[١٨].

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(١٦) انظر المناقشة الواردة في: Vernon Schubel, *Religious Performance in Contemporary Islam: Shi'i Devotional Rituals in South Asia* (Columbia: University of South Carolina, 1993), p. 105.

(١٧) Shaykh al-Mufīd, *Kitāb al-Irshād: The Book of Guidance into the Lives of the Imāms,* translated by I. K.A. Howard (London: Muhammadi Trust, 1981), pp. 359-360, and Al-Tabarī, *The History of al-Tabarī: The Caliphate of Yazīd b. Mu'āwiyah,* vol. 19, pp. 152-153.

(١٨) لمناقشة عن الطقوس التي تقام سنوياً لذكرى قاسم وفاطمة الكبرى، انظر: Pinault, *The Shī'ites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community,* pp. 131-135.

وتتلخص صورة فاطمة الكبرى ـ التي تطل علينا في رواية كاشفي، مشددةً على خوفها وحزنها وكربها ـ في إيماءة واحدة منها لدى تعلقها بتلابيب زوجها في محاولة للحيلولة دون موته؛ إذ يكشف كاشفي ـ بلفت الانتباه إلى هذه الإيماءة ـ عن رباطة جأش الزوج بمقابل جزع فاطمة الكبرى، وهنا يُضاعف هذا التوتر العاطفي بين الشخصيتين من شعور جمهور المستمعين بالشفقة. وعلى النحو ذاته، تُصوَّر أخت فاطمة الكبرى الأصغر سناً «سكينة»، التي شهدت هي الأخرى موقعة كربلاء، في نصوص الشيعة ما يثير الشعور بالشفقة تجاه مصيرها، فلم تكن سكينة قد تجاوزت عامها الرابع وقت المعركة، وعانت بشدة من العطش في أثناء الحصار، وماتت نهاية الأمر في الأسر في دمشق. على أيّة حال، وسنعرض بوجه الاهتمام لوصف معاناة سكينة عند مناقشتنا للنوع الأدبي المسمى بالنواح في شعر الرثاء الشيعي في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ إذ ينصب اهتمامنا في المقام الأول هنا على الكيفية التي يَجري بها توظيف شخصية سكينة في مختارات أحاديث الشيعة المنشورة باللغة العربية، والتي تحمل عنوان **بحار الأنوار**، والتي ألفها الفقيه الإيراني «محمد باقر المجلسي» المتوفى عام (١١هـ/١٦٩٩م ـ ١٧٠٠م)، حيث يوظف المجلسي درايته في تعريف «التشيع» في مقابل الإسلام السني؛ إذ يبدو ثمة توجه وعظي في تمثيله لكثير من الأحاديث المتضمَّنة بين دفتي كتابه، وهو التوجه الذي يسرد به حوادث من موقعة كربلاء؛ بغيةَ استجلاء المذهب الشيعي. وإليك هذه الرواية التي يخبر فيها بأن سكينة بنت الحسين الصغرى؛ إذ هي أسيرة في بلاط يزيد، رأت في منامها أبواب الجنة وقد شُرِّعت أمامها، فدخلت الجنة لتجد قصراً يقف على مقربة منه عدد كبير من «خدم الجنة»، وعندئذٍ اقترب منها أحد هؤلاء الخدم:

«ثم أخذ الوصيف بيدي، فأدخلني القصر، وإذا بخمس نسوة قد عظم الله خلقتهن، وزاد في نورهن، وبينهن امرأة عظيمة الخلقة، ناشرة شعرها، وعليها ثياب سود، وبيدها قميص مضمخ بالدم، وإذا قامت، يقمن معها، وإذا جلست، يجلسن معها، فقلت للوصيف: ما هؤلاء النسوة اللاتي قد عظم الله خلقتهن؟ فقال: «يا سكينة هذه حواء أمّ البشر، وهذه مريم ابنة عمران، وهذه خديجة بنت خويلد، وهذه هاجر، وهذه سارة، وهذه التي بيدها القميص المضمخ، وإذا قامت، يقمن معها، وإذا جلست، يجلسن

معها هي جدتك فاطمة الزهراء»، فدنوت منها، وقلت لها: يا جدتاه! قُتِل والله أبي على صغر سني، فضمتني إلى صدرها، وبكت شديداً، وبكين النساء كلهن، وقلن لها: يا فاطمة، يحكم الله بينك وبين يزيد يوم فصل القضاء»[١٩][٢٠].

يعرض المجلسي حلم سكينة بصورة توضح كلّاً من طقوس الشيعة ومذهبها. فأولاً، يؤكد اجتماع هذه الشخصيات البارزة على مر التاريخ الديني، التي تمثل جميعاً الديانات السماوية ـ اليهودية (سارة)، والمسيحية (مريم)، والإسلام (هاجر وخديجة) ـ على أهمية كربلاء، ويعطيها أيضاً بُعداً كونيّاً؛ حيث يتركز التاريخ البشري بأكمله في موت الحسين، فوفاته أنقذت المجتمع الإسلامي، ويجد كل أسلاف المجتمع الإسلامي المبجلين، بدءاً من حواء إلى السيدة خديجة، أن هذا الحدث يستحق التأمل. ثانياً، الانتباه والاحترام اللذان تظهرهما هذه الشخصيات لفاطمة في هذا الاجتماع يعزز اللقب الشرفي المنسوب لفاطمة في كتاب أدعية القمي، وهو «سيدة نساء العالمين». وأخيراً، يمكن القول بأن حلم سكينة يعطينا لمحة عن مجالس محرم التي كانت تعقدها نساء الشيعة، كما تصورها مُلا في القرن السابع عشر: إنها اجتماعات تتسم بالتسلسل والاحترام السائد بين المحتفلين. ويراعى فيها أيضاً الالتزام بالأشكال المناسبة للسلوكيات والملابس. ومن

---

(١٩) Muhammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-anwâr* (Tehran: al-Maktaba al-Islâmiyya, 1966), vol. 45, pp. 194-196.

(٢٠) أوردت ترجمة هذا الاقتباس نصًا من موقع مركز الأبحاث العقائدية التابع للمرجع الشيعي «علي السيستاني»: <http://www.aqaed.com/ahlulbait/books/behar45/a20.html>، وذلك لوجود تضارب بين الروايات الشيعية لكتاب المجلسي **بحار الأنوار**، حيث يقول المجلسي: «ورأت سكينة في منامها وهي بدمشق كأن خمسة نجب من نور، وعلى كل نجيب شيخ، والملائكة محدقة بهم، ومعهم وصيف يمشي، فمضى النجب، وأقبل الوصيف إليَّ، وقرب مني... فبينما أنا كذلك، إذ أقبلت خمسة هوادج من نور، في كل هودج امرأة، فقلت: مَن هؤلاء النسوة المقبلات؟ قال: الأولى حواء أم البشر، والثانية آسيا بنت مزاحم، والثالثة مريم بنة عمران، والرابعة خديجة بنت خويلد، فقلت: من الخامسة الواضعة يدها على رأسها تسقط مرة، وتقوم أخرى؟ فقال: جدتك فاطمة بنت محمد أم أبيك، فقلت: والله لأخبرنها ما صُنع بنا، فلحقتها، ووقفت بين يديها أبكي وأقول: يا أمتاه، جحدوا والله حقنا... فقالت: كُفّي صوتك، يا سكينة، فقد أحرقت كبدي، وقطعت نياط قلبي. هذا قميص أبيك الحسين معي لا يفارقني حتى ألقى الله به». انظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار: الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، ط ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣)، ٤٥/ ١٤٠ ـ ١٤١، وذلك في الجزء الذي يشير إليه المؤلف بوصفه المرجع في هذه الرواية (المُراجع).

الواضح أنه يسودها طقوس النحيب. هذا، ويمكن وصف السلوك الظاهر في رؤية سكينة بأنه أسلوب توجيهي نموذجي، فهؤلاء النساء المقدسات في اجتماعهن هذا يمثلن الطريقة الصحيحة لعقد المجلس.

إن حلم سكينة يعدّ مثالاً على الروايات الأسطورية في التراث الشيعي، فهي بشكلها القصصي توضح أهمية أدوار النساء في طقوس محرم. والقصة الأسطورية التالية مأخوذة من كتاب **جنة الشهداء** للكاشفي:

«يقولون إنه بعد يومين؛ أي بعد ذبح شهداء كربلاء بيومين، غادر جيش عمر بن سعد كربلاء وقد احتز رؤوس الشهداء، تاركاً أجسادهم بغير رؤوس في صحراء كربلاء، فلما تنامت هذه الأنباء لأهل الغاضرية، جاءوا فرأوا أجساداً قد احتُزَّت رؤوسها، ثمّ سمعوا صوت النحيب والعويل، ولكنهم ما رأوا من أحد، فقد كان هناك جمع للجن ينوحون ويرددون الشعر رثاءً للشهداء، ومنها هذا البيت الذي أورده كاشفي باللغة العربية في مؤلفه فارسي اللغة:

نساء الجن يسعدن نساء الهاشميات ... بنات المصطفى أحمد إمام للبريات

أي إن نساء الجن قد شاركن الهاشميات نواحاً وعويلاً على مصرع الحسين، وهذا كما يستطرد الكاشفي في شرحه لهذا البيت بالفارسية»[٢١].

تتوافق الكلمات التي اختارها الكاشفي لوصف نحيب الجنيات تماماً مع مفردات الطقوس التي تُتلى في مجالس محرم؛ أي المراثي والنواحيات. ولنلاحظ أيضاً السمة النموذجية الإدراكية لهذه الأسطورة؛ فإذا كانت الجنيات والكائنات الروحية غير المرئية قد انتحبت على الحسين بتلاوة الشعر، فمن الواجب على نساء البشر النحيب عليه.

شهربانو واتحاد «الخيرتين»

ذُكرت شهربانو في أدب الشيعة الديني بصورة أقل من النساء اللاتي ذُكرن آنفاً، ولكنها تلعب دوراً مهمّاً في التاريخ الديني؛ فبها نشأ ما يمكن أن يطلق عليه «فرسنة» سلالة الأئمة، فيُقال في رواية الكليني في القرن العاشر

(٢١) Al-Kāshifī, *Rawdat al-shuhadā'*, p. 363.

إن جيوش المسلمين قد أسرت ابنة يزدجرد الثالث، آخر أكاسرة الساسانيين في إيران ما قبل الإسلام، وأُخِذت أسيرة إلى المدينة، حيث أنقذها الإمام الأول علي بن أبي طالب من الخزي على يد الخليفة عمر بن الخطاب؛ إذ حال الإمام دون بيعها في سوق الجواري، بل هيأها ليُزوِّجها ابنه الحسين(٢٢). ويفسر المجلسي أن موافقة شهربانو على هذا الزواج من أحد أفراد العدو جاءت استناداً لمجموعة من الرؤى المعجزة. وينسب المجلسي لشهربانو الحديث التالي:

«رأيت في النوم قبل ورود عسكر المسلمين علينا كأنَّ محمَّداً رسول الله دخل دارنا، وقعد ومعه الإمام الحسين، وخطبني له، وزوَّجني منه، فلمّا أصبحت، كان ذلك يؤثِّر في قلبي، وما كان لي خاطب غير هذا. فلمّا كانت الليلة الثانية، رأيت السيِّدة فاطمة وقد أتتني، وعرضت عليَّ الإسلام، فأسلمتُ، ثمَّ قالت: إنَّ الغلبة تكون للمسلمين، وإنَّك تصلين عن قريب إلى ابني الحسين سالمة لا يصيبك بسوء أحد، وكان من الحال أن أُخرجت إلى المدينة»(٢٣).

مرة أخرى، كما هي الحال في قصة كربلاء، يتخيل ملتزمو الشيعة أن فاطمة الزهراء قد حضرت بروحها، وشاركت بفاعلية في أمور البشر بعد وفاتها بزمن طويل.

وفقاً للتراث الشيعي، فإن شهربانو والحسين بن عليّ هما والدا الإمام الرابع علي زين العابدين، ويذكر الكليني أن أحد ألقاب زين العابدين الشرفية هو «ابن الخيرتين»؛ «فخيرة الله من العرب هاشم، وخيرته من العجم فارس»(٢٤). وتعتقد الشيعة الاثنا عشرية، وهم الفئة الغالبة في التشيّع وهو المذهب السائد في إيران، أن جميع الأئمة بداية من زين العابدين منحدرون من نسل شهربانو والحسين، وأن اتحادهما قد شكل همزة الوصل بين الإمبراطورية الإيرانية القديمة وآل بيت النبوة، بيد أن هذه الرواية تتعين مجال تساؤلٍ؛ إذ يصف الباحث «يان ريتشارد» Yann Richard زواج شهربانو من الحسين بـ «الأسطورة الدينية»، مُعقِّباً بقوله:

---

(٢٢) Al-Kulaynī, *Usūl al-kāfī*, vol. 2, pp. 368-69.

(٢٣) Al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, vol. 46, p. 11.

(٢٤) Al-Kulaynī,Ibid., vol. 2, p. 369.

«لطالما أفرطت الأعراف الإيرانية في توظيف رابط الدم الذي يقيم صلةً قويَّةً بين سلالة الأئمة التي سِيمت سوء العذاب وشعب أسلس القياد في اعتناقه الإسلام، فما من مصدر يُستمد منه ما يثبت هذه القصة أو ينفيها، مما أثار تحفظات الإسلاميين الثوريين في العصر الحديث؛ إذ يرفضون هذا التسخير الأرستقراطي للتشيع، وكذا التواطؤ القديم بين النظام الإمبراطوري ومذهب ديني بعينه»[٢٥].

أي إن معارضي محمد رضا شاه بهلوي ـ شاه إيران المتوفى عام ١٩٨٠م ـ ينظرون بعين الريبة إلى أيّ سرد يضفي الشرعية الدينية على المَلَكية التي أُطيح بها مؤخراً.

ولم تَحُل نظرات الارتياب حول صحة قصة شهربانو تاريخيّاً دون شخصية شهربانو، ولعبت دوراً في أحداث كربلاء، فيشير إليها الشيخ المفيد، كاتب سيرة الأئمة في القرن العاشر، في عجالة قائلاً إنها أم زين العابدين، ولكنه لا يذكر شيئاً عن مصاحبتها للحسين من شبه الجزيرة العربية في رحلته المصيرية الأخيرة[٢٦]. ومع ذلك، تُصورها الأسطورة الشيعية في وغى المعركة. وفي مسرحية آلامية إيرانية لفت الانتباه إليها «مايكل فيشر» Michael Fisher، يصف جند يزيد شهربانو بأنها أسيرة مراوغة، يطير بها حصان الحسين المسمى «ذا الجناح»، من كربلاء، ويُرجعها سالمة إلى مدينة الري بإيران[٢٧]. كما يذكر «هنري كوربين» Henry Corbin وجود «مشهد شهربانو» حالياً بالقرب من مدينة الري جنوب طهران، ويقول فيشر أيضاً إنه لا يُسمح بزيارة ضريحها سوى للنساء[٢٨].

زينب وأم كلثوم: وجوهٌ للمقاومة

كانت أختا الإمام الحسين زينب بنت عليّ وأم كلثوم موجودتين في كربلاء، وبقيتا على قيد الحياة، وسيقتا أسيرتين إلى بلاط يزيد بدمشق.

---

(٢٥) Yann Richard, *Shi'ite Islam* (Oxford: Blackwell Publishers, 1995), p. 34.

(٢٦) Shaykh al-Muīd, *Kitāb al-Irshād: The Book of Guidance into the Lives of the Imāms*, p. 379.

(٢٧) Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, p. 261.

(٢٨) Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, 2nd ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989), p. xxxi, and Michael Fischer, "On Changing the Concept and Position of Persian Women," in: Lois Beck and Nikki Keddie, eds., *Women in the Muslim World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), p. 213.

ويرسم المجلسي صورة الأختين بحيث تظهران طليقتي اللسان في مواجهتهما لعدوهما، فعقب المعركة مباشرة أخذ جند يزيد مَن بقي من عائلة الحسين أسرى إلى القلعة الأموية بالكوفة قبل المضي إلى دمشق. وبينما يُطاف بالأسرى على سنم الجمال في شوارع الكوفة، احتشدت الجموع، وحاول كثيرون منهم تقديم الخبز والتمر لأطفال الأسرى، وهو تعاطف ينبع مما اعتراهم من شعور بالعار والشفقة، فبعد استقدامهم ـ أي الكوفيين ـ الحسين من شبه الجزيرة العربية لقيادة ثورتهم، فشلوا في الثورة على يزيد ومناصرة الحسين في كربلاء؛ إذ كان حاكم الكوفة الأموي «عبيد الله بن زياد» شديد الضراوة في قمع كل محاولة تنذر بعصيان أو تمرد. ومن ثمّ بدت «أم كلثوم» غضبى إزاء محاولات الكوفيين المخزية لإبداء الجود تجاه الأسرى، فصرخت بأن لا حقّ لهؤلاء الناس في الإحسان لمن نجا من آل بيت الحسين، ثم ـ حسبما يخبرنا المجلسي ـ «خطفت الخبز والتمر من أيدي الصغار وأفواههم، وطرحته أرضاً، في حين كانت الحشود تنوح وتبكي». فما بلغوا دمشق إلا والنساء ببلاط يزيد محتشدات، فلما دخلت أرملة قاسم عروس كربلاء الجميلة «فاطمة الكبرى»، قام إلى يزيد رجل من أهل الشام أحمر من حاشيته، فقال: يا أمير المؤمنين، هب لي هذه الجارية ـ يعني فاطمة الكبرى ـ فأُرعدت، فقالت أم كلثوم: اسكت يا لكع الرجال، قطع الله لسانك... إن أولاد الأنبياء لا يكونون خَدَمة لأولاد الأدعياء(٢٩).

ولكن ما ذُكر عن أم كلثوم في أدب الشيعة الديني، وأشعار المراثي قليلٌ نسبيّاً مقارنةً بالإشارات الكثيرة إلى أختها زينب ذات الصيت الأوسع انتشاراً. فمن منطلق الوظيفة السردية، كان دور أم كلثوم مطابقاً لدور زينب كرمز للتحدي حال الهزيمة؛ إذ يتركز هذا الدور بما يستلزمه من أفعال في شخص زينب. ويتراءى لنا مثل جيد في هذا الصدد هو سيرة زينب المَصوغة حديثاً على نحو مبسط، والتي كتبها «م. هـ. بلجرامي» M. H. Bilgrami، حيث لا تظهر أيّة إشارة إلى أم كلثوم في سياق حادثة فاطمة الكبرى مع الرجل الشامي؛ فزينب هنا هي من تجتر الحديث دفاعاً عن هذه الأرملة، وحين تلعن هذا الشامي يسقط ميتاً. وقد خصَّص بيلجرامي خطبة من ست

---

(٢٩) Al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, vol. 45, pp. 114 and 137.

صفحات تتمرد فيها زينب على يزيد(٣٠).

ويرجع بروز شخصية زينب أيضاً لحقيقة أن الشيعة يُرجعون لها الفضل في كونها أول من عقد مجلساً أو مرثى للنواح على الحسين، فهذا ما فعلته وهي لا تزال أسيرة في دمشق. والأهم من ذلك إنقاذها لعلي زين العابدين بن الحسين الوحيد الذي نجا من موقعة كربلاء، فطوال المعركة كان زين العابدين يرقد عاجزاً في خيمته؛ لمرضه الشديد الذي منعه من المشاركة في القتال، وقد أُخذ مع غيره من الأسرى إلى الكوفة، حيث أمر حاكمها ابن زياد بقتله. ولم يكد يُصدر ابن زياد هذا الأمر، كما يخبرنا المجلسي، حتى اندفعت زينب نحو ابن أخيها، وتعلقت به، وصاحت: «والله، لا أفارقه، فإن قتلته، فاقتلني معه، فلم يَسْلَم بفعلها هذا زين العابدين فحسب، بل سلمت به سلالة الأئمة على مدى الدهر أيضاً»(٣١).

وأدى عجز الرجل الباقي بين الناجين من معركة كربلاء إلى عكس في الأدوار، وانقلاب مباغت في السلوك التقليدي المرتبط بنوع الجنس. وقد نتج من هذا جدل حول شخصية زينب في الكتابات السياسية والدينية الشيعية الحديثة التي تُقيّم تمرداتها، وهذا ما سنعرض له بعد قليل.

تمثيل نساء كربلاء في مراثي النواح

لطالما ظل النَّوح أو طقوس النواح من أشهر أشكال الأدب الديني الشيعي، والنياح شعر قصير لا يزيد عادة عن اثني عشر بيتاً، ويكون موضوعه معاناة شهداء كربلاء، وأول مثال نعرض له من هذا النوع الأدبي مقتطف من أعمال «مير بابر علي أنيس» Mīr Bābur'Alī Anīs، الشاعر الأردي الذي توفي عام ١٨٧٤م في «لكناو». وتشير الأبيات الافتتاحية من «الأربعينية» Chehlum/ Chahalom، مثلها مثل هذا المصطلح في المجتمعات الإسلامية عامةً إلى الشعائر التي تُقام بمرور أربعين يوماً على وفاة الميت، وتشير لدى المذهب الشيعي إلى طقوس النواح التي تقام لذكرى الحسين بعد

(٣٠) M. H. Bilgrami, *The Victory of Truth: The Life of Zaynab bint Ali* (Karachi: Zahra Publications Pakistan, 1986), pp. 47-53.

(٣١) Al-Majlisī, Ibid., vol. 45, p. 117.

أربعين يوماً من يوم عاشوراء، فتتعلق هذه المرثية إذن بموسم النواح السنوي. وما يلي هو ترجمتنا للأبيات الخمسة الأُوَلِ من هذه القصيدة:

«ها نحن لنواح الأربعين أولاء قياماً
على مرقد حوى سيّداً وإماماً
ونبينا حاسر الرأس عليه ألقى السلاما
ووفد آل البيت بعد أسرٍ أتى عَجِلا
إلى ساحٍ به دم الشهيد منسجلا
يرفعون جثمانَ عالي القَدْر والقَدَرِ
عترة نبي الإله إلى سائر البشرِ
يوارون طُهْر أشهاد الحق الثرى
فاحتفت المراقد بمن بهمو سمع الورى
نادت فضة الخادمة: أسيدتي مدي يدا
إلى السجَّاد يواري الثرى الجسدَ!
«ألا ليتني والحسين فيه جنباً بجنبٍ!»
قالت زينبُ وبالقلب حزن لا يُنْبِي»[٣٢].

في هذه القصيدة، يصف أنيس عودة الناجين إلى كربلاء بعد إطلاق سراحهم من دمشق. ويصور هنا زين العابدين، ونساء بيت الحسين وهم يتولون دفن الجثث. يتعارض هذا الوصف مع رواية تاريخ الطبري التي تُرجِع الفضل في دفن الشهداء في اليوم اللاحق لعاشوراء لسكان غديرية المتعاطفين، ولكن مشهد الدفن في كتاب أنيس يحمل شحنة عاطفية أكبر من تلك التي يحملها مشهد الدفن في كتاب الطبري[٣٣]. وهناك سكون في المشهد كما تخيله أنيس، وهي سمة شبيهة بالتكوين التصويري المسيحي لمشهد الصَّلب، وتأمل مريم لجسد المسيح. وتوضح مثل هذه الأبيات السمة المتكررة في أدب النواح؛ فهي أبيات عاطفية، وليست روائية، موليةً

(٣٢) Mīr Bābur 'Alī Anīs, *Anīs ke salām*, edited by 'Alī Jawād Zaydī (Delhi: Taraqqī Urdū Biyūrū, 1981), p. 272.

(٣٣) Al-Tabarī, *The History of al-Tabarī: The Caliphate of Yazīd b. Mu'āwiyah*, vol. 19, p. 163.

استحضار المشاعر القوية لعرض الأحداث المتتابعة، ولكن يجب أن ننتبه إلى أن الهدف من استحضار المشاعر هذا لا يتمثل في مجرد كونه تجربة جمالية؛ فالنواح ينطوي على فن ديني عملي يهدف إلى إثارة مشاعر الشفقة والعطف في نفوس جمهوره في شكل بكاء، وصيحات حزن وأسى. ويهدف النواح أساساً إلى معايشته بصورة جماعية، وهذا ما يحدث عادة في اجتماعات المحرم، بدلاً من قراءة الفرد له منعزلاً دون أن يكون معه أحد. وفي المذهب الشيعي، يعد البكاء من شدّة التعاطف مع شهداء كربلاء سبباً من أسباب نيل الشفاعة في الآخرة، وهو المذهب الذي يتضح في الفقرة التالية من «المسرحية العاطفية» الإيرانية التي يسلم فيها النبي محمد مفاتيح الجنة لحفيده الحسين:

«امضِ، فاستنقذ من لهيب جهنم كل مَن جادت عيناه، ولو بدمعةٍ واحدة، عليك حزناً، وخلِّص منها من مد إليك باليد عوناً، ومن قصد إلى ضريحك وأمَّ، ومن عليك ناح وانتحب، ومَن كتب رثاءك، ولو بيتاً، فخذهم كلهم إليك فرداً وجمعاً، فأسلكهم من الجنة مداخلاً»(٣٤).

ووفقاً لرواة الشيعة الذين التقيناهم في مدينة حيدر أباد الهندية، ينال الثواب أيَّ تَالٍ للنواح، أو واعظ في مجلس يستطيع أن يجعل مستمعيه يذرفون الدمع.

فإن كان شعر النواح على الحال التي وصفنا، فلا عجب أن يُولِي هذا النوع الأدبي وصف تفاصيل معركة كربلاء المحزنة دقة اهتمامه. ويتضح ذلك بسهولة في الأبيات التالية من أشعار أنيس، أبيات نواح على فاطمة الكبرى، وزواجها في ساحة القتال من قاسم:

«وظلت فاطمة الكبرى تقول نوحاً:

آه يا غبطة البدر الكميلِ

آه يا عُرْسي!

آه يا جسداً جاءته الخيول دوساً،

آه يا عُرْسي الجميلْ!

---

(٣٤) Gustave E. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals* (London: Curzon Press, 1976), p. 94.

لقلما ترى الدنيا هكذا عُرْساً؛
مودعاً زوجه، إلى الموت يمضي
والفجر لم يزل مشوباً بليلْ!
آه يا عُرْسي!
ما بالحنَّا خُضِّبتْ يداك والقدمين،
بل بالدم ذا الذي منك يسيلْ!
وأخذ الجرح رأسك باليسار واليمين،
وما علاه في العرس إكليلْ!
آه يا عُرْسي! . . .
ولئن تهادى إلى سمعي
سؤالُ الناس عن صاحب القبرِ،
حينها سيُجيبهم دمعي:
«ذا قبري،
به قلبٌ كسيرٌ ما له من جبرِ!».
آه يا عُرْسي!
هو ذا متأججٌ بالشوق، متخمٌ بالتَّعْسِ،
قلبٌ ما رأى سوى ليلةٍ من عُرْسِ،
هوى بساح الوغى ساعة الفجرِ
يعالج الموت ما بين سيفٍ وفأسٍ،
آه يا عُرْسي!
بِرُدْن ثوبك قد أشرتْ،
ومن هذه الدنيا ارتحلتْ،
فَمُذ ذاك خبراً عنك ما وجدتْ
آه يا عُرسي!»(٣٥).

---

(٣٥) Anīs, *Anīs ke salām*, pp. 270-271.

وكما هي عادة النواح، يختار أنيس حدثاً واحداً من أحداث كربلاء الدرامية ـ وهو المتمثل في هذه الحالة في رد فعل فاطمة الكبرى عقب وفاة زوجها ـ ثم يسبر أغواره من أجل استكشاف قدرته على إثارة المشاعر. ويستخدم أنيس هنا أيضاً الأسلوب المفضل في النواح، وهذا بجعل نساء كربلاء يتحدثن عن الحادثة، ويتخيلنها من وجهة نظرهن. ويزيد هذا من تأثير بدهية وقوة الأحداث المؤثرة. ولاحظ أيضاً الإيحاء الشديد الموجود في هذا البيت: «بِرُدْن ثوبك قد أشرت، ومن هذه الدنيا ارتحلت». فيُسلم أنيس بعلم جمهوره بقصة كربلاء؛ لذا تكفيه فقط الإشارة الموجزة لكُمِّ قاسم ليحيي ذكرى مشهد الوداع بين فاطمة وقاسم ـ كما عرضها كاشفي ـ في أذهان الجمهور، فالعروس تطلب تذكاراً تستدل به على زوجها وسط الأرواح المحتشدة يوم القيامة، فيمزق قاسم كُمَّه ليعطيه لها.

وفي نواحه الآخر، يجعل أنيس شخصية زينب هي التي تتحدث بصورة متكررة. وفي مثل هذه القصائد، تشكل لحظة الهزيمة بؤرة التركيز الدرامي:

«فامتطى القاتل ظهر الجَوَاد،
يدوس صدر حفيد النبي الجوادِ،
فصاحت زينب من خدرها خرجت:
«كفى ملعون أنت قد أفنت!
صدر أخي بالجرح أثخنت»[٣٦].

ويصور النواح التالي نصر جنود العدو وهم يستعدون للتمثيل بجثث الشهداء:

فصرخت زينب:
«شمر، لا تَجُزَّنَّ رأس الحفيدْ
اتق اللّه؛ يا لفحش ما تريد؟»[٣٧].

ونظراً لموت جميع أقارب زينب من الرجال، وعجز الباقين عن القتال،

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٨١.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

أصبحت هي المتحدثة باسم بيت النبي، والمدافعة عن آله في هذه القصائد، ولكن أنيس يقرن تحديها باعتراف مرير بالعجز، وذلك كما يتضح لنا في القصيدة التالية التي توجه فيها الكلام لجثة أخيها الهامدة:

«أنَّى لي بحمل جسدك، حسين؟
فما من شيء على رأسي به تُغطَّى
وجسدك بغبار الصحراء قد تسجَّى
يا لهفي على فاطمة بُنيِّها، آه يا حسين!»[٣٨].

وهكذا يصبح فقْد زينب لغطاء رأسها في المعركة رمزاً لجميع أنواع الذل التي تعرض لها أهل البيت على أيدي جنود يزيد. ولاحظ تكرار رمز الطرحة في القصيدة التالية:

«يا لهفى عليك أُخَيِّ؛ لك كفنٌ ما تهيَّا،
وأنى بغطاء رأسي إليَّ، آه يا حسين يا لهفتياه»[٣٩].

يعكس هذان البيتان ذوق أنيس الأدبي في استخدام التلاعب اللفظي والتشبيهات، فزينب في ذلّها تفتقد لطرحة تغطي رأسها، والحسين في وفاته يفتقد لكفن يغطي جسده. ويفصل بين الأخ والأخت عدم قدرتها على دفنه بصورة ملائمة، ولكن يوحدهما الذل والمعاناة اللذان وجب عليهما تحملهما.

وتتسم زينب في هذه القصائد النواحية بالتمرد والعجز في آن معاً. ويمكن أن نتوقع أن الجمع بين هاتين السمتين قد راق كثيراً لجماهير المراثي، فقد كان أفراد المجتمع الشيعي يرون أنفسهم على مر الزمان أقلية محاصرة نجت بنفسها على الرغم من اضطهادها وظلمها؛ جماعة تنظر إلى ما هو أبعد من معاناة الحاضر؛ لتصل إلى الأخذ بالثأر في الآخرة. ويمكن القول إن زينب، ذات الكبرياء حتى في الهزيمة، والمتمردة حتى في الضعف، تظهر بشكل بارز في الأدب الديني الشيعي؛ لأن المجتمع يرى نفسه تماماً في تجربتها.

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

وإلى اليوم، ما يزال النواح يلعب دوراً مهمّاً في طقوس الشيعة، فهو نوع أدبي متكشف للغاية؛ فقد اكتشفنا في حيدر أباد وجود العشرات من طوائف مُعلمي المآتم، أو ماتمي گوروهان بالفارسية Matami Guruhan، وهم القائمون على إقامة وتنظيم طقوس شهر المحرم، في الأحياء الشيعية بالمدينة، وأن معظم هذه الطوائف لديها شعراء يؤلفون قصائد نواح جديدة كل عام لتلاوتها في المجالس والمواكب العامة. ويتمثل الغرض من هذه القصائد في تلاوتها إلى جانب طقوس «المآتم»، وهو مصطلح يستحق المناقشة هنا؛ فالمآتم بمعناها الأعم مصطلح عربي يشير إلى العويل على الميت، ويشير في المذهب الشيعي إلى كل أشكال النواح على شهداء كربلاء، عادة على نحو ضرب الصدر بعنف مراراً وتكراراً. ويشكل دوي المأتم؛ حيث يضرب المشاركون على صدورهم في آنٍ واحد، قرع الطبول المصاحب لتلاوة النواح، ومن ثمّ يصبح الصدر البشري آلة موسيقية. وبغية الوقوف على إدراك كامل لنوع النواح الأدبي، علينا الاطّلاع على السياق الذي يجري فيه أداؤه. فالجميع كباراً وصغاراً، نساءً ورجالاً، يشاركون في طقوس المآتم هذه، وهكذا يتخذ الإيقاع، وفق مخيلتنا، بُعداً مهمّاً في تركيبة النواح. وقد أفاد الشعراء الذين التقيناهم في حيدر أباد أنهم يراعون مطالب التلاوة الشفهية، والأداء العلني في تأليف قصائد النواح الخاصة بهم[٤٠].

فلنأخذ على سبيل المثال قصيدة النواح التالية التي كُتِبت لطائفة «گوروهي جعفري» Guruh-I Ja'fari في حيدر أباد:

«مَن بالسجون ما بين نائحٍ ومنتحبٍ؛

فالطاهر عن دنيانا قد رحل!

أجل، فاسكب الدمع والتعجِ!

وهذي الأم ما انفكت تقول: «سكينة، سكينة!»،

وما فتئت تلطم وجهها أسفاً،

فابكِ، نعم فلتبكِ يا ذا حَزَناً!

(٤٠) لمزيد من المناقشات عن المآتم والجمعيات الشيعية في حيدر أباد، انظر: Pinault, *The Shi'ites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*, pp. 83-151.

فيا لهفى على الطُّهْرِ تمدَّدَ بالساحةِ جسداً!
فكل الوجود على صوت النحيب قد فزع.
فابكِ، نعم فلتبكِ يا ذا حَزَناً!
لأجل بُنيَّةٍ ما عدت أربعة عُمراً،
فهيا النساءَ على الصدور لطماً،
فابكِ، نعم فلتبكِ يا ذا حَزَناً!...
هو ذا في جيدها حزُّ الإسارِ،
فيا للشنار، يا للشنار!
فابكِ، نعم فلتبكِ يا ذا حَزَناً!
يا حر قلبي، لا تزال تواري أذنيها بيديها!
وجمد الدم على كتفيها، فابكِ، نعم، فلتبكِ يا ذا حَزَناً!»[٤١].

يتسم هذا النواح بتكرار العبارات وبساطتها، وهي سمات نموذجية للقصائد التي جمعناها في حيدر أباد ولاهور. وموضوع هذه القصيدة هو وفاة سكينة بنت الحسين وهي مسجونة في دمشق. وكما هو الحال في شعر أنيس في القرن التاسع عشر، تركز قصائد النواح اليوم على لحظات بعينها مفردةٍ في قصة كربلاء الدرامية، ثم تسهب في سرد تفاصيلها المثيرة للحزن (هو ذا في جيدها حزُّ الإسار، فيا للشنار، يا للشنار!)، فمن بين جميع الأطفال الذين حضروا معركة كربلاء وعانوا ويلاتها، تُذكَر سكينة بصورة متكررة في قصائد النواح التي طالعناها، والتي ألفت مؤخراً. ومثلما ترمز زينب للتحدي والمقاومة للهزيمة، وترمز فاطمة الكبرى لقوة التحمل الرفضية عبر الخلود، ترمز سكينة لكل أنواع المعاناة التي تعرض لها أهل البيت، وتؤهلها حداثة سنها وبراءتها لأداء هذا الدور، مما يكفل ردة فعل ناقمة من جانب الجموع حين تُلقى على أسماعهم توصيفات لما قاسته سكينة من معاناة، مثل: العطش في أثناء الحصار، والصفع والضرب على يد رجال يزيد، وبحثها المحموم بين جثث القتلى عن جثة أبيها. وهكذا، تستحضر

---

(٤١) Āghā Nāsir Mashhadī, ed., *Ibn al-Zahrā' wāwayla: Majmū'a-yi salām wa-nawhajāt urdū fārsī* (Hyderabad, India: Gurūh-I Ja'farī, 1990), vol. 5, p. 160.

قصائد النواح مشاهد كل هذه المآسي المؤلمة عن قرب؛ مُفْترضةً درايةَ الحشود بآلام سكينة، مما يطلق للشاعر أحياناً العنان للإلماعات في سرده لما اختبرته سكينة من ويلات، فنرى على سبيل المثال قوله: (يا حر قلبي، لا تزال تواري أذنيها بيديها، وجمد الدم على كتفيها) يُلمع إلى واحدة من أشد الإهانات التي ذاقتها سكينة في الأسر، فقد سلبها جنود العدو مجوهراتها، وقطعوا قرطيها من أذنيها حتى سالت الدماء من شحمتي أذنيها. وليس في اقتران اسم سكينة بمفهوم معاناة البراءة أي مبالغة، ففي إحدى خطب مجالس المحرم التي حضرناها في الهند، عندما وصل الخطيب إلى جزء المصائب، وهو الجزء الذي تُعدد فيه عذابات الشهداء، ويُتَوَسَّعُ فيها، فكفى بالخطيب بدءاً بالإشارة إلى بنت الحسين بقوله: «ومن ثمّ نصل إلى سكينة...»، عبارة منه أتبعها بتنهد، وهنا انفجرت الجموع بكاءً ونواحاً.

تشتمل قصيدة نواح سكينة المذكورة سابقاً على إشارة فعل المآتم؛ وهذا في البيت (فهيا النساء على الصدور لطماً)، ويمكننا اعتبار هذا الفعل نموذجيّاً؛ أي سلوكاً نمطيّاً للنساء الورعات في القرن السابع، الذي يجب علينا تقليده اليوم. وهناك أيضاً نوع مختلف من الإشارة للمآتم في القصيدتين التاليتين: القصيدة الأولى مقتطفة من كتيب النواح الذي نشرته جمعية «انجمن پروانهي شابير» Anjuman-I Parwāna-yi Shabbīr؛ أي جماعة عِثاث الحسين، في حيدر أباد:

«مأتم على دم المظلوم حتماً قائم أبداً،

بقيت هذه الأجساد أو راحت في الفنا عدداً،

ألا هيَا اللّهَ لفاطمة ثأراً، منك جوداً،

وافيتنا بالموت، أو عمَّرتنا عهوداً.

أبداً تعود المآتم على بدئها عَوْداً

ضُرَّعاً إلى الله لفاطمة جِدّاً وجَهْداً...

واجبٌ على المرء مأتمٌ يُؤدَّى،

ما بقي رمقٌ وأُقيمَ له أَوَداً.

ولئن خبَّأت لنا المقادير سَعْداً،

فالحياة قرباناً إليهمو تُساقُ وَهْباً،
وما ستر الأجساد إن لم تكن غرقى
بنزيف قلبٍ، أو بعين سالت دمعاً،
أتت الأميرة، فعاد الأمل عَوْداً،
أبداً تعود المآتم على بدئها عَوْداً
ضُرَّعاً إلى الله لفاطمة جِدّاً وجَهْداً.
مُضَرَّجاً بالدماء نراه الآن عيناً
مَن جادت به نفس عليٍّ حسيناً
أصوات العويل ما زالت حوالينا
بأرض قد لقيت بها ظلماً مبيناً.
أيا ربِّ أعِن على اللطم أيادينا؛
وإن شجَّ الدم الصدور شجّاً
مأتم على المظلوم يُقامُ أبداً،
ما ثار لفاطمة نوحٌ وردَّ
أبداً تعود المآتم على بدئها عَوْداً
ضُرَّعاً إلى الله لفاطمة جِدّاً وجَهْداً»[٤٢].

أما المثال التالي، فهو مقتطف من جمعية شيعية أخرى في حيدر أباد تُدعى «انجمان معصومين» Anjuman-I Ma'sūmīn، أي جمعية الأطهار:

«العمر ذكرى من كربلاء تضوع،
ظفر الإمام، بكاؤه والدموع،
دائمٌ عليه صراخنا مرجوع.
سلاماً، يا حبيبي، يا حسين!
يا حبيبي، يا حسين!

(٤٢) 'Alī Javīd Maqsūd, "Zahrā' Kī du'ā," in: Mīr Ahmad 'Alī, ed., *Karbala' wāle* (Hyderabad, India: Maktab-I Turabia, 1989), pp. 10-11.

وأم الحسين دعاؤها
رجع الصراخ من قلب المفازات
ليبلغ النهى في مدى السموات!
سلاماً، يا حبيبي، يا حسين!
يا حبيبي، يا حسين!
أيا فريد نادِ واجهر بهذا الدعا:
دامت مآتم الحسين، ودامت سامعاً
سوى أسى الحسين لا ننزل مَوجِعاً
سلاماً، يا حبيبي، يا حسين!
يا حبيبي، يا حسين!»(٤٣).

في كلتا القصيدتين، تظهر صورة فاطمة الكبرى التقليدية في حالة حداد أبدي، ولكن الجدير بالذكر هنا هو كيفية استخدام الصورة؛ فأمّ الحسين تطلب من جموع الشيعة أن يقيموا المآتم لذكرى ابنها. ويُلاحَظ هنا أيضاً الإشارات الذاتية المتكررة في هذه الأبيات: «أيا ربِّ، أعِن على اللطم أيادينا/ وإن شجَّ الدم الصدور شجّاً/ مأتم على المظلوم يُقام أبداً». ففي مثل هذه الأبيات، يسلط الشاعر الضوء على فكرة الاحتشاد، وكذا جموع المحتشدين؛ فما يجري عليه التشديد هنا ليس معاناة شهداء كربلاء، أو استحضار الماضي فحسب، بل إذكاء ذكرى كربلاء في الوقت الراهن. وتتمحور هذه الأبيات تركيزاً على الجمعية الشيعية، وممارستها للمآتم، وتباهيها بمشاركة فاطمة في العويل والنواح، وهكذا يُربط بين القرنين، السابع والعشرين؛ فدم شهداء كربلاء يشج صدورنا. ومن ناحية أخرى، يشكل اختلاف الإطار الزمني في مثل هذه القصائد ـ وهو سمة مميزة، كما أعتقد، لكثير من قصائد النواح الأردية المنشورة اليوم ـ وسيلة أخرى لإشراك الجموع عاطفياً في أثناء إنصاتها لمثل هذه القصائد. فالجموع تتوحد مع من يتلو هذه الأبيات بضرب الصدور، ويسمعون وصفهم كمشاركين في حدث

(٤٣) Mīrzā Farīd Beg Farīd, "Ay Ḥusayn jān, ay Ḥusayn jān," in: *Du'ā-i Fātima: Muntakhab-i nawhajāt* (Hyderabad, India: Anjuman-i Ma'sūmīn, 1987), pp. 4-5.

جماعي لهدف جماعي؛ لذا يمكن القول بأن قصائد الرثاء التي تربط بين تاريخ الماضي المقدس وإحياء ذكرى ذلك التاريخ في الحاضر تصوغ هُوية المجتمع الشيعي. وأخيراً، لنلاحظ البيت الذي يُغلق به النواح الثاني «أيا فريد نادِ واجهر بهذا الدعـا: دامت مآتم الحسين ودامت سامعاً»؛ إذ يعد هذا البيت مثالاً على استخدام أسلوب «التخلص»؛ أي إن الشاعر يخاطب نفسه، ويقحم اسمه في المقطع الأخير من القصيدة، وهي وسيلة مشهورة للتوقيع باسم الشاعر على قصائده في الشعر الفارسي الكلاسيكي، ويستخدم الشاعر «التخلص» هنا ليضم نفسه إلى صفوف المنتحبين من الشيعة اليوم.

وهناك أيضاً قصيدتا نواح أخريان من كتيبات المآتم المنشورة مؤخراً، الأولى من حيدر أباد، والأخرى من لاهور، وكلتاهما تقدمان صوراً لزينب تربطها بالنص القرآني، فتأتي الأولى بعنوان «زينب أنقذت الإسلام من ألسنة النيران»، وتقع أحداثها عقب عاشوراء حين أضرم جنود العدو النيران في خيام معسكر الحسين، و«رضيع عازه اللبن» المشار إليه في البيت الأول هو علي الأصغر، ابن الحسين الصغير؛ وعباس هو أخو الإمام وحارسه الشخصي، ولقي كلاهما حتفه في كربلاء:

«بيرق العباس ومهد رضيع عازه اللبنْ،
لم يبق سواهما من جلال دين محمد،
بزينب حُفظا من نارٍ مست الخُدْر بلُسُنْ،
بغير زينب الإسلامُ هبا لم يتجددْ...
أفريد الأسى أمانة إلى زينب أوكلت
إلى اليوم عليها الأسى يُغْمَدْ
فكم من شنارٍ وجرحٍ كانت تئنُّ
بعدما الإمام قمم الشهادة راما
وهي من صان حسيناً مطمحاً ومراماً
لكأن النار بغيرها طالت الإسلاما»[٤٤].

---

(٤٤) Mīrzā Farīd Beg Farīd, "Islām ko shu'lon se bachāle ga'ī Zaynab," in: Ibid., pp. 88-89.

«أمانة إلى زينب أُوكِلَتْ» هي ترجمة لعبارة «زينب كي امانت» في النص الأردي، ونادراً ما يُذكر لفظ «أمانة» باللغة العربية في القرآن، ولكنه يظهر في إحدى آياته المعروفة في السورة الرقم ٣٣ (يعني سورة الأحزاب): ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [الآية: ٧٢] وتمتاز هذه الآية بأهمية جدّ محورية في التفسيرين الصوفي والشيعي، ويلخص محمود أيوب التفسيرات الشيعية لهذا اللفظ القرآني قائلاً:

«يجدد المجتمع الشيعي، بإحيائه كل عام ذكرى الإمام الشهيد وآله ورفاقه، عهدَه مع الأئمة؛ عهداً يُماثل العهد الأصل (أو الأمانة) الذي عرضه الله على جميع الخلق، والذي لم يحمله من بين الخلائق كلها إلا الإنسان. وتُفسَّر هذه الأمانة... في المذهب الشيعي بأنها إمامة الاثني عشر إماماً، فالأمانة ـ أو التكليف الإلهي ـ هي الأئمة أنفسهم وولايتهم، وهي تعني هنا قربهم من الله كأنصاره (أوليائه)، وكذلك سلطتهم (ولايتهم) على البشر»[٤٥].

وفي النواح المعاصر المذكور آنفاً، يطلق الشاعر الحيدر أبادي لفظة «الأمانة» على عبء المسؤولية الذي تحملته زينب بعد وفاة الإمام الحسين، والقصيدة الأخرى من كتيب باكستاني نُشر في لاهور، وفيها:

«صان الحسين بالسجود شرف النبيين

وفي الأسر، قد أكملت أخته الدين...

آه يا أخي،

أتممت سجودك الأخير صلاةً،

ووهبت أختك حجابها لله زكاة.

وسوق الشام احتشاداً قد ضُيِّقتْ

سوءاً عن موضعٍ به دماك قد أُهْرِقتْ،

(٤٥) Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism* (The Hague: Mouton Publishers, 1978), pp. 52 and 58.

نفسي بعار التكشف بلا موتٍ أُزْهِقَتْ»[٤٦].

ويتردد في البيت «وفي الأسر، قد أكملت أخته الدين» أصداء آية من القرآن: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، ويقرر بادشاه حسين في تعليقه وفق المذهب الشيعي على القرآن أن هذه الآية قد نزلت في «موقف الغدير» Ghadir Khumm، عندما أعلن النبي محمد عليّاً بن أبي طالب خليفة له. ويؤكد المعلق: «قبل إعلان إمامة السيد على الملأ. . . لم يكن الإسلام ديناً كاملاً، ولم يكن الله راضياً عنه كُليَّةً»[٤٧]. وهنا تبدو إشارة قصيدة النواح للنص القرآني مُلْمِعةً على نحو ما يلي: لدى وفاة محمد، خلفه ابن عمه عليٌّ قائداً دينيّاً للمجتمع الإسلامي. وبمقتل الحسين، خلفته أخته زينب لا في القيادة الدينية، بل على الأقل وصيَّةً على الإمامة؛ فقد أنقذت حياة الإمام الرابع زين العابدين في أثناء الفترة الروحانية التي خلا فيها موضع الإمامة حتى اشتد أزره، وأمكنه حمل دور القيادة الذي ورثه كإمام. ويرى مفسرو القرآن من الشيعة أن الآيتين المذكورتين آنفاً تشيران للأئمة، بيد أن مؤلفي أشعار النواح يرون فيها إشارةً إلى زينب، كما لو كان إقراراً منهم بأن امرأة قد أنقذت سلالة الأئمة لبرهة من الزمن حتى أعيد تأسيس السلطة الذكورية التقليدية.

حول تقلب الرموز

زينب والثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م

أشرنا فيما عرضنا في هذا المقال إلى بعض الملامح المتكررة في تصوير النساء المقدسات لدى الشيعة كما يظهرن في الأدب الديني، فيرتبط ذكر فاطمة الزهراء بالتحمل السلبي، والحداد الأبدي، ويرتبط ذكر زينب بالتحدي في الهزيمة، ويرتبط ذكر سكينة وفاطمة الكبرى بالمعاناة والضعف المُصورين بتفصيل محزن، ولكن يجب ألا نفترض أن هذه الصور ستظل

---

(٤٦) Shāhzāda Ḥasan Riḍā, ed., *Bayād-e mātam* (Lahore: Ja'fariyya Kutubkhāna, [n. d.]), vol. 3, pp. 62-63.

(٤٧) A. F. Badshah Husain, *The Holy Quran: A Translation with Commentary According to Shia Traditions and Principles*, 2 vols. (Lucknow: Madrasatul Waizeen, 1936), vol. 2, p. 177.

ثابتة بالضرورة على مرّ الزمان. فقد تتعرض للتغير تبعاً لتغير الأدوار الاجتماعية للنساء اللاتي يستمعن للقصص، ويتلون قصائد كربلاء في المآتم التي تقام في أثناء طقوس المحرم السنوية. وفي مقال بعنوان «صفة الجنس والاحتجاج الاجتماعي الشيعي في إيران»، تقول «ناهد يجانه»، و«نيكي كيدي»: «يتغير الموقف الأيديولوجي الشيعي، على الصعيد التاريخي، إزاء وضع المرأة بتغير السياق... فما أثار الاحتجاج الشيعي في سياق زماني ومكاني بعينه أصبح هو الوضع القائم في سياق زماني ومكاني آخر»[٤٨]. ومن الواضح أنّه في أوقات التغير الاجتماعي المُطَّرد، قد تتمثل نماذج من السلوك المثالي بوجه مختلف لتعكس التغيرات الحاصلة في الأيديولوجية الشيعية، وهكذا كانت هي الحال في المجتمع الإيراني خلال الثلاثين عاماً الأخيرة. وكذا تناقش دراسة «مارسيا هرمانسن» Marcia Hermansen للكيفية التي ينتقد بها عالم الاجتماع الإيراني «علي شريعتي» Ali Shari'ati المتوفًى عام ١٩٧٧م، والذي درس بالسوربون، انتقاده لتصور السلبية الذي جرى ربطه تقليدياً بفاطمة الزهراء، وكذلك محاولته إعادة تأويل مفهوم الشفاعة، وجدليته بأن هذا المفهوم قد أغرى الشيعة بالاستهتار الاجتماعي، والقصور الأخلاقي. ويتضح تأثر «علي شريعتي» بالفلسفة الوجودية الفرنسية في تمثيله لفاطمة بنت النبي على النحو التالي:

«كان يجب على فاطمة أن تكون نفسها بنفسها؛ فكونها بنت محمد لم يَبنِ لها نفسها... فلم تتشكل شخصية فاطمة إلا بشفاعة محمد، وذلك لأن الشفاعة في الإسلام هي السبيل إلى «استحقاق النجاة»، لا وسيلة «للنجاة غير المستحقة»، فيتعين على الفرد الحصول على الشفاعة من الشفيع، وتغيير مصيره بها... يجب عليه أن يمسك عليها؛ لأن الشفيع لن يجود بها عليه (تلقائياً)»[٤٩].

وقامت آن بيتريدج Anne Betteridge ببحث كيفية توظيف الشخصيات

(٤٨) Nahid Yeganeh and Nikki Keddie, "Sexuality and Shi'i Social Protest in Iran," in: Juan Cole and Nikki Keddie, eds., *Shi'ism and Social Protest* (New Haven, CT: Yale University Press, 1986), p. 135.

(٤٩) ترجمه واقتبسه: Marcia Hermansen, "Fatimeh as a Role Model in the Works of Ali Shar'ati," in: Guity Nashat, ed., *Women and Revolution in Iran* (Boulder, CO: Westview Press, 1983), p. 93.

النسائية في تاريخ الشيعة الديني لتعبئة المعارضة ضد الشاه الإيراني «محمد رضا شاه بهلوي» في أثناء الثورة الإيرانية في أواخر السبعينات، فعلى حين تُعدّ فاطمة الزهراء النموذج الملائم في أوقات السلم، قُدّمت عليها ابنتها زينب - في الوقت الذي بلغ فيه صراع آية الله الخميني والشاه نقطة الأزمة - بوصفها «نموذجاً له دوره في إلهاب المعارضة السياسية في صفوف النساء»(٥٠)؛ إذ تعين إصرار زينب وتمردها موضع ثناء بوصفه نموذجاً يُحتذى من جانب النساء في عالمي السياسة والمجتمع، كما اتهم رجال الدين الإيرانيون في الوقت ذاته الشاه بأنه صورة أخرى من يزيد بن معاوية، وذلك بتأويل الأحداث المعاصرة في ضوء ما حدث في كربلاء، وقد آتى تمثيلهم له على هذا النحو ثماره. وقد كتبت «فرح آزري» Farah Azari، واحدة من الأعضاء المؤسسين لجماعة التضامن النسائية الإيرانية، عقب نجاح ثورة ١٩٧٩م:

«برزت زينب لبعض الوقت إلى المقدمة رمزاً للنموذج المثالي للمرأة المسلمة الثورية المعاصرة في إيران، فهؤلاء الشابات الغامضات المتشحات بسواد الشادور... اللاتي يحملن البنادق الآلية يطمحن إلى الاقتداء بزينب، حتى إنه ليمكن الإشارة إليهن أحياناً بـ«فدائيات زينب» (كوماندوهاي حضرتي زينب)... فما حدث هو أن المناخ الثوري المستمر في إيران تطلب دوراً نسائياً أكثر فعالية من ذلك الذي يمثله نموذج فاطمة السلبي السابق»(٥١).

إلا أن التحدي الذي واجه رجال الدين الإيرانيين ذوي التوجه الذكوري تعيَّن في كيفية ترويض وتوجيه أيديولوجية هذا الحراك النسائي الفتيّ الذي ظهر على الساحة مؤخراً، خاصةً أن الشاه قد رحل. وترسخت أعمدة الدولة الدينية. وهنا، تبعاً لـ«جيتي نشأت» Guity Nashat، وظفت الجمهورية الإسلامية «حملة صحفية شاملة» لتجنّب فقد السيطرة على رموز الحركة النسائية؛ فجرى الثناء على زينب بوصفها نموذجاً كان له دوره الفاعل في أثناء الثورة، «ولكن أما وقد استعيدت قواعد العدالة، فعلى النساء أن

(٥٠) Anne Betteridge, "To Veil or Not to Veil: A Matter of Protest or Policy," in: Nashat, ed., Ibid., p. 119.

(٥١) Faraf Azari, "Islam's Appeal to Women in Iran: Illusions and Reality," in: Farah Azari, ed., *Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam* (London: Ithaca Press, 1983), p. 26.

يستأنفن ما يستلزمه منهن الواجب كنسوة مسلمات، فما يحسن بهن احتذاؤه في الظروف العادية (غير الثورية) هو نموذج فاطمة»(٥٢).

وعادت زينب للظهور مؤخراً كشخصية من التاريخ الديني تمثل التحدي الأكبر للشيعة من ذوي التفكير التقليدي، فكان أحد الحلول المطروحة بمقابل هذا التحدي هو اعتبار سلوكها، نظراً لما يمثله من إصرار وتحدٍّ، غير نموذجي، ولا يُقاس عليه، وذلك كمؤشر على الأحوال المضطربة التي عانى منها المجتمع الإسلامي في زمانها. ويطرح «م. هـ. بلجرامي» M. H. Bilgrami هذه الجدلية في مقدمته لسيرة زينب الدينية الحديثة تحت عنوان «انتصار الحقيقية»:

«إن النساء وفقاً لشريعة الله كنوز مكنونة، لا يجب كشفهن، أو إماطة الستر عنهن، فنطاق فعلهن دقيق وحذِر وأصيل... إلا أن هذه القاعدة لا تنطبق إلا حال تساوت مكونات المجتمع الإسلامي المحض كافةً، فإن جرى تطبيق هذه الصياغة الموجهة إلهيّاً على نحو فوضوي وغير متوازنٍ، خالج المرأة شعور بوجوب النزول إلى قلب الساحة، وهذا ما وجدت زينب نفسها فيه من موقف»(٥٣).

ملحوظة ختامية

الأسطورة والتاريخية في التراث الشيعي

جاء في مواضع مختلفة من تناولنا لنساء آل بيوت الأئمة إقرار بوجود أوجه للتناقض بين السجلات التاريخية والأدب الديني فيما يتعلق ببعض القضايا، مثل: زفاف فاطمة الكبرى، ودفن الشهداء، ووضع شهربانو، زوجة الحسين الأسطورية، إلا أننا لم نقف بوجه التشديد على هذه التناقضات؛ وذلك لاعتقادنا بأن ما يتعين على وجه الأهمية فهمه في المذهب الشيعي ليس تحديد تاريخية هذه الأحداث، وإنما التماح الرؤية؛ أي الرؤية الكونية، التي يختبرها الشيعة ويتشاركونها ويعدونها صحيحة على وجه جماعي، فما

(٥٢) Guity Nashat, "Women in the Ideology of the Islamic Republic," in: Nashat, ed., Ibid., p. 211.

(٥٣) Bilgrami, *The Victory of Truth: The Life of Zaynab bint Ali*, p. 13.

جرى تسجيله في سرديات نساء كربلاء هو تجربة جماعية لمصادرة الملكية، والاضطهاد، والعيش كأقلية في المجتمع، ومن ثمّ يمكن بهذا المعنى وصف قصة كربلاء بالأسطورة؛ أي بأنها قصة تُمكِّن من استيعاب التجربة التاريخية المشتركة، وتكشف للناس هُويتهم، وتُعرِّفهم عبر التشديد إلى ضرورة وحتمية المعاناة التي اضطروا لاحتمالها جماعيّاً. وكذلك تعكس أسطورة كربلاء رؤيةً كونيةً تُعد في أساسها مثالية ومأساوية؛ مثالية لأنها تفترض وجود نظام غير متحقق يستحق بذل النفس من أجله، ومأساوية لأن البشر لم، ولن، يستطيعوا بلوغ هذا النظام وحدهم دون مساعدة بعضهم البعض، فالعالم منقوص بما هو عليه في ذاته، وهذا النقص نابع من عصيان الإنسان لله، والشر الذي يرتكبه بنو البشر في أثناء ممارستهم لإرادتهم الحرة التي منحها الله إياهم. ففي كربلاء، آثر جنود يزيد انتهاك النظام الديني ـ السياسي الذي أراده الله بقتلهم الحسين، وإذلالهم نساء بيته وسبيهن، فمأساة كربلاء هي الإفصاح الكامل عن هذا النقص، إفصاح تام عن حرية البشر في عصيان إرادة الله. وطالما ظل هذا النقص موجوداً، ستتبدى المأساة مراراً وتكراراً على مر العصور. وكما رأينا عندما تطرقنا لعرض لمحة عن تأثير الثورة الإيرانية، ستتسبب الظروف التاريخية، والضغوط الاجتماعية المستجدة في خلق تعديلات في الوجوه الأسطورية المرتبطة بكربلاء، ولكن طالما ظلت الرؤية المأساوية باقية، ستظل هذه القصص تُروى.

الفصل الرابع

الجريء والجميلة، النساء والفتنة في «سيرة ذات الهمة»: قصة نورا

بقلم: ريمكه كروك

يعرض هذا البحث كيفية استجلاب قصة نورا في «سيرة ذات الهمة» للتركيز على دور المرأة ككائن جنسي وغير جنسي على التوالي؛ فيتعيّن أحدهما مصدراً للاضطراب الاجتماعي (الفتنة)، في حين يتعين الآخر مصدراً للاستقرار الاجتماعي.

لم تحظَ الملاحم العظيمة للأدب العربي المعروف حتى العقدين الماضيين سوى باهتمام ضئيل من الباحثين العرب أو المستعربين؛ فبعد اهتمام ثار فجأةً ولمدى قصير من الزمن عقب اكتشاف ملحمة «عنتر» الشهيرة، «هوميرس العرب!»، في أوائل القرن التاسع عشر، تضاءل اهتمام جمهور الباحثين منسحباً إلى أمور أخرى، فلا يتناول كثيرٌ من النظرات العامة على الأدب العربي، ولو بمجرد الذكر، كنز الملاحم الشعبية الضخم، الذي يعدّ المعادل النموذجي لمسلسلات اليوم، والذي ظل على مر العصور يشكل جزءاً أساسياً من الثقافة العربية التقليدية. فقد نظرت صفوة المفكرين العرب في الماضي إلى هذه الحكايات بازدراء، برغم تشكيلها مخزون أعمال الحَكّائين المحترفين. وسلك المستعربون الدرب على الخطى ذاتها لفترة طويلة، وجاء الاهتمام المتزايد بالتراث الأدبي الشفهي وشبه الشفهي ليُحدِث تغييراً تدريجيّاً، ولكن حتى أشهر قليلة مضت كان العمل المتعمق الوحيد الذي قدم صورة كاملة لجميع الأعمال الممثلة لهذا النوع الأدبي هو المجلد السادس من فهرس آلفارت Ahlwardt للمخطوطات العربية في مكتبة برلين (١٨٩٦م)[١].

(١) Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin* (Berlin: A. Ahser 1896), vol. 8.

ولكن هذا الوضع قد تغير[٢] بكتاب م. س. **ليونز** M. C. Lyons المكون من ثلاثة مجلدات، والذي حمل عنوان **ملاحم العرب** (١٩٩٥م)؛ وهو يضمّ في ثناياه خلاصات عن معظم الملاحم، إضافةً إلى فهرس سردي للملخصات؛ وكذلك كتاب حسن الشامي المكون من مجلدين، وهو الذي يحمل اسم **المأثورات الشعبية في العالم العربي** (١٩٩٥م)، وهو فهرست لجزيئيات الثقافة الشعبية الآنية[٣][٤].

وها نحن نتمكّن للمرة الأولى من التماح كيفية انتشار تيِّمات وجزيئيات رئيسة بعينها في النصوص السردية العربية. ويبدو أن دراسة هذا النمط من الموضوعات عن كثب ستؤدي إلى التحصل على استبصارات جديدة في كثير من أنماط الموروث الأدبي العربي، بما في ذلك الأدب «الرفيع»، فقد تُتاح رؤية مختلفة لـ«المقامات» الكلاسيكية بمقابلتها بخلفية الموروث السردي الشعبي.

المحاربات

يزخر الموروث الملحمي، والسرد الشعبي العربي عموماً، بالتيِّمات والجزيئيات الرئيسة التي نادراً ما تتبدى في الأنواع الأدبية العربية الأخرى، ومن ثمّ يمكن لهذا النمط من الموضوعات أن يقدم رؤية جديدة عن التمثيل الأدبي. ودور المرأة خير مثال في هذا الصدد؛ إذ يضعها السرد الشعبي في أدوار مغايرة تماماً لتلك التي تحاكيها المرأة في الموروث الأدبي «الرفيع».

وقد لفتنا، في مقالة نُشِرت عام ١٩٩٣م، الانتباه إلى حقيقة أن التمثيلات النسائية للمحاربات الفارسات تتعين ضمن الشخصيات النمطية في أدب الملاحم العربية، وينطبق الأمر نفسه على الملاحم الفارسية والتركية

---

(٢) Malcolm C. Lyons, *The Arabian Epic: Heroic and Oral Story-Telling*, University of Cambridge Oriental Publications; 49, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), vol. 1: Introduction; vol. 2: Analysis, and vol. 3: Texts.

(٣) Hasan el-Shamy, *Folk Traditions of the Arab World: A Guide to Motif Classification*, 2 vols. (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1995).

(٤) ترجمة عنوان الكتاب على هذا النحو، وكذا العبارة التي تليه هي ترجمة المؤلف حسن الشامي ذاته، التي وردت في مقالة له على الرابط:
<http://www.folkculturebh.org:7080/ar/index.php?issue=10&page=showarticle&id=95> (المراجع).

أيضاً(٥). ويبيّن تحليل ليونز لهذه الملاحم أن ظهور المحاربات في ساحة هذه الملاحم متكرر على نحو فاق تقديراتنا، مما يؤكد على عدم صحة التصورات الشائعة عن دور النساء في الأدب السردي العربي. ويوضح الأدب الملحمي في هذا الصدد، كما أشرنا سلفاً، استمرارية لما يتجلى أيضاً في كثير من حكايات «**ألف ليلة وليلة**»؛ فتتسم النساء بالصمود، وحدة الذكاء، وسعة الحيلة، على حين لا يتمتع نظراؤهن من الرجال بأية مزية سوى الوسامة والفحولة(٦).

وفي أدب الملاحم العربية المعروف بأدب السيرة، يظهر لكثيرٍ من الأبطال القادة نظيرات من النساء، وتكون للمرأة علاقة بهذا الرجل، في بعض من هذه الحكايات. وفي حالات أخرى، تبدأ القصة بظهور البطلة كعدو للبطل، وتنتهي إما بزواجها منه، أو من أحد فرسانه. وقد بُذِلت في هذا الصدد محاولات لضمهن تحت عنوان واحد، فيرى «جون رينارد» John Renard، على سبيل المثال، أن النساء في الأدب الملحمي الإسلامي: «يلعبن دوماً دور همزة الوصل بالعالم الخارجي؛ أي بالبلدان والشعوب الأخرى غير شعوب وبلدان الأبطال الرئيسيين في هذا الأدب»(٧). ولربما انطوى هذا القول على شيء من الحقيقة؛ فزوجات عنتر خير مثال، سوى أنّ هذه النظرية لا تصدق على أمثلة أخرى؛ إذ يتبدّى كثير من النساء، ومن بينهن المحاربات، جزءاً من الدائرة الداخلية للأبطال الأساسيين، وهنا تتجلى «ذات الهمة» ـ بطلة الملحمة التي تحمل اسمها ـ خير مثال على ذلك(٨).

---

(٥) Remke Kruk, "Warrior Women in Arabic Popular Romance: Qannāṣa bint Muzāḥim and other Valiant Ladies, Part I," *Journal of Arabic Literature*, vol. 24 (1993), pp. 213-230.

(٦) في هذا الصدد، يمكن الإشارة للدراسة التي تناولت شعر «سيرة ذات الهمة» لهاني العمد تحت عنوان: **ملامح الشخصية العربية في سيرة الأميرة ذات الهمة: دراسة في الدلالات الشعرية** (عمان: منشورات جامعة الأردن، ١٩٨٨)، والتي تهتم كثيراً بدور المرأة في الملحمة؛ وتشتمل على ملاحظات شائقة وإن كانت غير نقدية في بعض الأحيان. انظر: Maruis Canard: "Dhū l-Himma," in: *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., vol. 2, pp. 233-239, and "Les Principaux personnages du roman de chevalerie arabe Dhat al-Himma wa-l-Battal," *Arabica*, vol. 8 (1961), pp. 158-173.

(٧) John Renard, *Islam and the Heroic Image: Themes in Literature and the Visual Arts* (Columbia: University of South Carolina Press, 1993), p. 23.

(٨) Claudia Ott, *Der falsche Asket: Ursprung und Entwicklung einer Romanfigur aus der sirat al-amira Dhat al-Himma Magisterarbeit, Fach Islamkunde* (Tübingen: Universsität Tübingen, 1992).

لا تمثل الملاحم العربية، بإعادة صياغتها المتألقة للتيِّمات والجزيئيات الحكائية المعروفة، مادة رائعة للقراءة فحسب، بل تمثل أيضاً المادة الخصبة للتحليلات على اختلاف أنواعها، خاصةً أنها - مثل المسلسلات الحديثة - تقدم لنا رؤية لما يروق لجمهور المقاهي العربية التقليدية. ومن هذا نخلص إلى لمحة عن الرغبات الخفية، والمحرمات والمخاوف التي راودت هذا الجمهور كأفراد(٩).

وتظلّ النساء المحاربات بصورة بارزة في هذا الأدب، ولسنا لنفضِّل تسميتهن بـ«الأمازونيات» على نحو ما يجري غالباً؛ فللأسطورة الأمازونية الكلاسيكية، كما قلت في موطن آخر(١٠)، سمات خاصة للغاية تظهر فقط في عدد قليل من قصص المحاربات العربيات، كما قد يؤدي استخدام المصطلح دون تمييز إلى الالتباس.

ويقدم لنا كتاب السيرة الذاتية **أحلام الانتهاك** (١٩٩٤م)، لمؤلفته «فاطمة مرنيسي»، مثالاً جيداً للفتنة التي اتسمت بها ولا زالت تتحلى بها شخصية المرأة المحاربة داخل الخلفية الثقافية الإسلامية(١١). فتصف فاطمة في هذه الرواية مظهرَ امرأةٍ ممتطية صهوة الجواد، تنخرط في حرب «عبد الكريم الخطابي» ضد الفرنسيين والإسبانيين، وقد انجذب إليها جد «مرنيسي»، حتى إنه تزوجها، وضمّها بحبٍّ إلى أهل بيته، واعتنت بها زوجاته الأخريات. وقد يشتبه البعض في أن العلاقة الرعوية المثالية المرسومة هنا بين النساء، كغيرها من مكونات هذه الرواية، علاقة تصويرية أكثر منها حقيقية(١٢)، ولكن تبقى صورة المرأة المغوارة المنطلقة على صهوة الجواد فاتنة بغير ريب.

ولكن هل يجري تعريف الصورة البطولية للبطلات المحاربات في

---

(٩) لا يجب تفسيره بالضرورة بصورة جازمة شديدة مثل تفسير: Fatna A. Sabbah, *Woman in the Muslim Unconscious* (New York: Pergamon Press, 1984).

(١٠) Remke Kruk, "Clipped Wings: Medieval Arabic Adaptations of the Amazon Myth," *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, vol. 1, no. 2 (November 1994), pp. 132-151.

(١١) Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass*, Tales of a Harem Girlhood (Reading, MA: Addison-Wesley, 1994).

(١٢) Marjo Buitelaar, "Rev. of Fatima Mernissi, "Het verboden dakterras"," *Sharqiyyat*, vol. 6, no. 2 (1994), pp. 171-174.

ملاحم العرب على نحو جدّ مختلف عن الصورة البطولية للأبطال من الرجال؟ يتطلب هذا التساؤل المزيد من الدراسة، وهنا تستوقفنا سمة واحدة على الأقل؛ ففي كل الملاحم العربية يقف السلوك البطولي الصريح للبطل القائد على صعيد المواجهة مع الأفعال الاحتيالية الهدامة التي تقوم بها الشخصية القيادية الثانية، مثل «رجل المكائد» عند ليونز، أو التي يقوم بها البطل نفسه، وهذا ما يصدق على ملحمة ذات بطلة قيادية واحدة مثل **سيرة ذات الهمة**[١٣]. فهي لا تكتمل بصورة البطل الصعلوكة، بل تنهمك ذات الهمة أيضاً في خداع أعدائها بارتداء جميع أنواع الأزياء التنكرية، حتى إنّها لتقتحم بلد العدو؛ متخفيةً بهذه الأزياء.

وقبيل الشروع في معالجة الصورة البطولية للمرأة، نحن بحاجة لصورة أكثر جلاءً لمختلف الأدوار التي تلعبها تلك الشخصيات النسائية في هذه السرود، وهذا ما ترمي إليه هذه الدراسة.

---

(١٣) توجد العديد من الطبعات لـ **سيرة الأميرة ذات الهمة**، الملحمة التي تشتمل على هذه الواقعة. في مقالي السابق، "Warrior Women" استخدمت هذا المصدر نبيلة إبراهيم، محرر، **سيرة الأميرة ذات الهمة: دراسة مقارنة** (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٧١)، وأعادت دار المريخ طبعه، الرياض، ١٩٨٥م.

ومنذ ذلك الحين، تشير دراسة ليونز الحديثة للملحمة لطبعة القاهرة ذات الأحدث غير المؤرخة التي نشرتها مكتبات أحمد الحنفي، **سيرة الأميرة ذات الهمة وولدها عبد الوهاب، والأمير أبي محمد البطل، وعقبة شيخ الدلال، وشومادريس المحتال** (القاهرة: مكتبات أحمد الحنفي، [د. ت.])، ٧ مجلدات، ٧٠ جزءاً، والإشارات في هذا البحث لهذه الطبعة. تتكون كلتا الطبعتين من سبعة مجلدات يحتوي كل منها على عشرة كتب لكل منها ترقيم منفصل، فالإشارة ليست للمجلد، بل لرقم الكتاب والصفحة. ولمساعدة مَن يستطيع الحصول على طبعة بيروت الحديثة (المكونة أيضاً من سبعة مجلدات، ولكنها غير مُقسَّمة إلى ٧٠ كتاباً)، أقدم هنا المجلد، وأرقام الصفحات المقابلة في هذه الطبعة: **سيرة الأميرة ذات الهمة، وولدها عبد الوهاب، والأمير أبي محمد البطل، وعقبة شيخ الدلال، وشومادريس المحتال**، ٧ مج (بيروت: المكتبة الثقافية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

أرقام الصفحات المقابلة للإشارات المستخدَمة في هذا البحث في طبعة بيروت: **XIII**: ٤٤=٢٤٥؛ ٤٩=٢٥٢؛ ٥٧=٢٦٢ ـ ٢٦٣؛ ٥٨=٢٦٥؛ ٦٠=٢٦٦؛ ٦١=٢٦٦ ـ ٢٦٧؛ ٦٣=٢٧٠؛ ٦٤=٢٧١؛ ٦٩ ـ ٧٠=٢٧٨؛ ٧٠ ـ ٧١=٢٧٩؛ **XVI**: ٤٤=٥٢٧؛ **XIX**: ٢٩ ـ ٣٠=٧٨٩ ـ ٧٩٠؛ ٣٥=٧٩٧ ـ ٧٩٨؛ ٤١=٨٠٢؛ ٤٨ ـ ٤٩=٨١٣؛ ٤٩=٨١٦؛ ٥١=٨١٩؛ ٥٢=٨٢٠ ـ ٨٢١؛ ٦٠=٨٣٠؛ ٧٤=٨٤٨؛ **XX**: ١٥=٨٤٦؛ ١٦=٨٦٨؛ ١٩=٨٧٠؛ ٢٢=٨٧٤؛ ٢٣=٨٧٥؛ ٢٨=٨٨٢؛ ٣٣=٨٨٨ ـ ٨٨٩؛ ٣٦=٨٩٣؛ ٣٧=٨٩٥؛ ٣٩=٨٩٧ ـ ٨٩٨.

نورا، وعشاقها، وذات الهمة

في المقالة المشار إليها آنفاً، قدمنا محاولة تمهيدية لتأطير نمطية المرأة المحاربة في الأدب الملحمي العربي[١٤]، حيث انصبّ التركيز فيها على القولبة النمطية. أما في هذه الدراسة، فنرمي إلى مقاربة للمادة ذاتها، ولكن من زاوية أخرى، وقد انتقينا لهذا فصلاً من **سيرة ذات الهمة**، ونعني به الفصل المتمركز حول شخصية الأميرة نورا؛ الأميرة البيزنطية الذي دعا تأثيرها المدمر في المحيطين بها من الرجال الباحث «أودو شتاينباخ» Udo Steinbach إلى مقارنتها في دراسته بـ«هيلينا» في أعمال هوميروس[١٥].

والفصل الخاص بنورا في **سيرة ذات الهمة**، جزء من دائرة كبرى تتعلق بمعركة المسلمين ـ بقيادة ذات الهمة وابنها عبد الوهاب ـ ضد سبع قلاع بيزنطية يسكنها أبناء الملك أقريطش السبعة (XIII, p. 43). وبعد اقتحام القلعة الرابعة، اتجه المسلمون للقلعة الخامسة المعروفة باسم «قلعة الدم»؛ نسبة للحجر الأحمر المستخدم في بنائها. ويسكن هذه القلعة الملك عين المسيح، ولديه ابنة جميلة ومغوارة اسمها نورا. في بداية هذا الفصل، تظهر نورا في دير بعيد إلى حدٍّ ما عن القلعة (XIII, pp. 44-45)، وبعد عبور النهر الذي يفصلهم عن القلعة يلحظ المسلمون الدير، ويذهب أحد الأبطال القادة، وهو أبو محمد البطل الماكر، لاستكشاف المكان، فلمّا نظر من النوافذ، رأى عشر فتيات جميلات يشربن الخمر، لاهياتٍ مع ثلاثة رهبان؛ وبينهن فتاة فاقت قريناتها جمالاً، فبُهر بها البطل، وحين يقمن للمغالبة، تصرع الجميلة كل رفيقاتها، ثم تأتي راهبة مسنة تروي لهن قصص الحروب بين العرب والبيزنطيين، وتسهب في قصص البطل الملحمية طويلاً، مما يجعل الفتاة القائدة نورا ـ التي يأسرها هذا البطل المجهول ـ تعرب عن رغبتها في لقائه، برغم اهتمامها بالنساء فقط، حتى هذه النقطة من الفصل، وتناديه ليظهر ويقابلها، وتُصعَق دهشةً؛ إذ يلبي البطل نداءها من خارج

---

(١٤) Kruk, "Warrior Women in Arabic Popular Romance: Qannāṣa bint Muzāḥim and other Valiant Ladies, Part I".

(١٥) Udo Steinbach, *Dhat al-Himma: Kulturgeschichtlichen Untersuchungen zu einem arabischen Volksroman* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972).

النافذة، داخلاً إلى حجرتها[١٦]، وينضم البطل للجمع، ويأسره غرام نورا من فوره.

وما هذه إلا بداية فصل طويل من الهجوم والهجوم المضاد، والأسر والهرب، والخدعة والخدعة المضادة، وقد سُردت أحداثه في خمسمائة وعشرين صفحة في طبعة القاهرة مرجعنا هنا، وتدور رحى الأحداث بين أراضي المسلمين والبيزنطيين. وفي هذه الأحداث، يقع عدد لا حصر له من الرجال، مسلمين ومسيحيين على حدٍّ سواء، في غرام نورا، وفي مقدمتهم البطل يليه صديقه المقرب «عبد الوهاب» ابن ذات الهمة الأسود، وهو ثالث ثلاثة يَقْدُمون المسلمين، ولجيش العدو ثلاثته أيضاً، وهم امرأة ورجل ومخادع: الراهب الفاسد شومادريس ـ أو شومداريس كما ينطقها ليونز ـ وزوجته شوما، والقاضي الخائن عقبة. ويقع كلٌّ من شومادريس وعقبة في غرام نورا، ومعهما مانويل الإمبراطور البيزنطي الهَرِم، والخليفة هارون الرشيد، وتسخط ذات الهمة مراراً عندما ترى فرقة المحاربين الشجعان تتحول إلى صحبة من الصبيان الصغار الأشقياء عديمي المسؤولية الذين لا تستطيع السيطرة عليهم إلا بشق الأنفس، متكلفةً في ذلك أمر الشقاء. وينتهي الفصل آخر الأمر بزواج نورا والبطل، وبعدها تعتنق نورا الإسلام، وتصبح تدريجيّاً جزءاً من الجيش الإسلامي، وتظل تلعب دوراً رائداً فيه. وفي إحدى المواجهات المتكررة مع العدو، تفقد رضيعها «مذبحون»، الذي يرجع إليها لاحقاً بعد تنشئته في بلاط مسيحي، ليعاود الظهور في القصة، وينضم لوالديه في حملتهما على البيزنطيين.

تقدم هذه القصة مجموعة ثرية من التيِّمات والجزيئيات السردية الآسِرة للألباب، غير أننا سنتطرق في هذه الدراسة إلى اثنين من وجوه هذه القصة الشائقة: أولهما تمثيل البطل في الغرام، والآخر التيِّمة الرئيسة في هذا الفصل المتعلق بنورا. وينصبّ تركيزنا فيما يتعلق بالوجه الأول على الطريقة التي يفقد بها الأبطال الرجال تماماً إحساسهم بالكرامة والمسؤولية عندما تنحو علاقتهم بنورا منحى خطراً. أما في الوجه الثاني، فسنلقي النظر على

---

(١٦) للمزيد عن قدرة رجل الحِيَل على الظهور متى ذكر اسمه، انظر: Lyons, *The Arabian Epic: Heroic and Oral Story-Telling*, vol. 2: Analysis, p. 299, no. 48.

القضايا الشائكة في العلاقة بين المرأتين القياديتين في هذا الفصل؛ أي نورا وذات الهمة. ويسلط هذا الفصل من الملحمة تركيزه على دوري المرأة الجنسي وغير الجنسي على التوالي؛ فالأول مصدر الاضطراب والخلل الاجتماعي (الفتنة)[١٧]، أما الثاني، فهو مَدعاة للاستقرار، والنظام الاجتماعي. كما يتناول هذا الفصل، بكياسة وذكاء أحياناً، مشاعر الألفة والعداوة التي تحرك العلاقة بين هذين التبَدِّيَين من تبديات الأنوثة.

النظام والاضطراب

يبدأ الاضطراب، على نحو ما ذكرنا سلفاً، بظهور نورا؛ إذ يتسبب جمالها في إشاعة الفوضى في قلوب جميع الرجال الذين تقع أعينهم عليها، ويُؤثر افتتانهم بها بشكل خطير في حس اللياقة والمسؤولية الاجتماعية لديهم، ويعوق بالقدر نفسه رزانة آرائهم.

نتيجةً لذلك، لا يُهان حس اللياقة لدى ذات الهمة فحسب، بل إنها تواجه أيضاً سلسلة طويلة من المشاكل العملية، فبرغم استعدادها لالتماس الأعذار لهم، لا تخلي بينهم - بمن فيهم ابنها خاصةً - وبين كل شيء؛ فهي مَن عليه الإعلاء مما لا يستبصر به تابعوها من الرجال.

ويأتي موقفها تجاه نورا، مصدر كلّ المشاكل، فبرغم شعور ذات الهمة بالتعاطف والإعجاب تجاهها من ناحية، عليها من ناحية أخرى أن تُخضِعها، وتستأصل شأفة ما تمثله من خطورة على استقرار المجتمع.

ولنرَ كيف يتشكل هذا الموقف في القصة، بدءاً مما لنورا من أثر جائح على الرجال؛ من المحاربين المسلمين (المجاهدين)، وكذلك من أعدائهم البيزنطيين.

فافتتان هؤلاء الرجال، بطبيعة الأمر وتبعاً لموروث العرب، بامرأة يسمح لهم بالتصرّف وفقاً لأنماط سلوكية غير مقبولة من ناحية أخرى في هذه

(١٧) انظر أيضاً: Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, rev. ed. (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987), p. 41, and Fedwa Malti Douglas, *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing* (Cairo: American University in Cairo Press, 1992), p. 43.

الثقافة؛ فيُفترض بالعشاق التعساء التصرف تقليدياً بصورة غاضبة، وغالباً ما تكون مدمرة للذات، فيتصرفون بحماقة، وتنحل أجسامهم، ولا يبالون بقبول المجتمع لسلوكهم. وخير مثال على ذلك عشاق «بني عُذْرَة» التعساء. وقد تناول الموروث الأدبي العربي عامةً، والشعر خاصة، هذا الموضوع بمبالغة كبيرة. ففي هذه القصة، يقع التركيز على سلوك العشاق المشين، وليس على نحول أجسامهم. وفي هذا السياق، يُشار أحياناً إلى العُذرِيين أو «العشاق القدامى» (أو العشاق الأوَّلين)، ويُستحضر العديد من قصصهم (XX, p. 28).

وفي قصة نورا، يتخذ سلوك العشاق صوراً مرحة؛ خاصة في حالة «أبي محمد البطل»، بطل الملحمة الرئيس. وكما هي الحال في الملاحم العربية الأخرى، يُشار إليه غالباً باسم «الأيَّار» (XX, p. 52)، وهو مصطلح يشير عادة إلى شكل من أشكال البطل الصعلوك، ويوضح مسار حياته، كما هو موصوف في الملحمة، هذا الأمر؛ إذ يبدأ حياته مثالاً للجبن والسلوك السيئ (وهذا ما يتفق مع دور البطل المتشرد)، ولكنه يتفوق على حدود حياته لاحقاً، برغم احتفاظه بأوجه من طبيعته المخادعة[١٨].

وفي الفصل المتعلق بنورا، يظهر أسوأ وجه له، ففيه نجد التأثير المزدوج للبطل المتصعلك الذي ما زال سلوكه مليئاً بالأمور المشينة، وزيادةً على كل هذا، يسلبه حبُّه المفرط عقلَه.

وتكون العواقب مروعة لرفاقه وأصدقائه، وإن لم تطلهم بأذى محقق. فعندما تأسره نورا، على سبيل المثال (XIII, p. 63)، تبصق في وجهه عندما يصر على المجيء إليها برغم إبعادها له عنها بالقوة؛ فنراه يلعق البصق بكل سعادة. ويتكرّر مثل هذا الموقف لاحقاً، حين يحاول اغتصاب نورا الأسيرة المقيدة، فتركله بقدمها، وتحرر نفسها، وتقفز عليه، وتبصق في وجهه، فيلعق البصق مرة أخرى، ويعلق على حلاوته (XIX, p. 49). ويتمتّع أيضاً بضربها إياه بالسوط، ويعرب عن سعادته ببيت من الشعر مع ازدراء خادمه لؤلؤ الذي يفوق، برغم مكانته الاجتماعية الوضيعة، سيده حسّاً (XIX, p. 51) فما يجد من سيده سوى التوبيخ مرةً وأخرى. ويأتي مثال آخر، حين يقع

---

(١٨) للمزيد عن النموذج المتشرد المخادع، انظر: Ulrich Wicks, *Picaresque Narrative, Picaresque Fictions: A Theory and Research Guide* (New York: Greenwood Press, 1989), pp. 339-341.

لؤلؤ وسيده البطل في أسر نورا وجماعتها (XIX, p. 52)، فيتبرم البطل من اضطراره للسير، فيذكر لؤلؤ لآسريه أنه وغيره من الخدم رعاة أقوياء، وما البطل إلا ابن رفاهية ونعمى، فيحسن حمله على ظهر حمار.

ويأتي رد فعل البطل لدى سماعه بموت ذات الهمة (المزعوم) (XX, p. 28) مروعاً للغاية؛ فبدلاً من أن تعتريه الصدمة والحزن لوفاة رفيقة عمره وحاميته، نراه مسروراً بموتها؛ لأن ابن ذات الهمة، عبد الوهاب، أحد منافسيه الكثر على نورا، سيشغله موت والدته لدرجة تبعده عن ملاحقة نورا، وهنا يؤنبه لؤلؤ مرة أخرى بحدة على موقفه هذا.

وبعد اختطاف البطل وذات الهمة لنورا، وانشغالهما في ملاحقة الجانب البيزنطي لهم (XIX, p. 48-49)، تشكو ذات الهمة افتتان البطل الجنوني، الذي بفعله لا بديل للقتال حتى الموت، فيوافق البطل دون مبالاة معلقاً على جمال نورا؛ مقترحاً أن يختبئ في الجبل للاعتناء بالأسيرة نورا، التي دبر لها من ألوان المجون جميعها، على أن تتولى ذات الهمة أمور القتال، فلا يغدو من رد أمام ذات الهمة سوى الضحك من سلوكه المشين.

وحين تتشاجر ذات الهمة وابنها عبد الوهاب بشأن ولهه بنورا، ويعدان لحسم هذا الأمر بالقتال، يحث البطل ذات الهمة حتى على قتل ابنها ـ غريمه في الحب ـ في أثناء القتال، وهو ما تُصعَق له ذات الهمة (XIX, p. 30).

وفي طول الفصل وعرضه، يُعرِّض البطل حياة أصحابه للخطر، مما يدفع عبد الوهاب إلى تأنيبه مرةً بعد أخرى (XX, p. 9). ومن الأمثلة على ذلك، الموقف الذي يُعرِّض فيه البطل حياة يانيس، حليفهم السري، للخطر باتهامه، أو بحق بالأحرى، أمام آسريهم باعتناقه الإسلام سرّاً.

حتى بوصفه عاشقاً، يبدو البطل ضعيفاً، خاصة بعد فشل محاولته تطويع نورا ليلة زفافهما بتخديرها، فيطلب إلى ذات الهمة أن توثقها؛ خوفاً من الاقتراب منها.

إن سلوكه في كل الحالات التي ذكرنا مُنافٍ لسلوك الرجال، وخالٍ تماماً من الصبر؛ فيُغشى عليه لاختفاء نورا، باكياً حبه المهدور. وما هذا إلا قطر من غيث تموج به الملاحم العربية عن مدى تأثر مروءة البطل كرجل حال تعسه في حبه.

فحال الأبطال المسلمين ـ حالما يقع أحدهم في الحب ـ ليست بأفضل كثيراً من حال البطل، وإن كان سلوكهم لا يضاهي سلوك البطل المشي هنا، بيد أن أيّاً منهم لم يكن ليبدي تردداً في الغدر بما أخلص له مدى العمر متى وقعت عينه على نورا، فنرى افتتان «أبي عرقوب» ـ أحد المحاربين المسلمين السود ـ بنورا يبلغ به محاولة عرقلة ذات الهمة في قتالها مع نورا. وبعدها، يضرب عبد الوهاب، ويصيبه بجروح في إحدى الهجمات الليلية ليحظى بنورا. عقب ذلك، يقود أبو عرقوب المسيحيين إلى المكان الذي وقعت فيه ذات الهمة في الماء، بل نراه يرتد عن الإسلام إلى المسيحية، ليطلب الزواج من نورا؛ ولكنها تقابل طلبه بتهكم شديد، ليلقى حتفه بعد ذلك بمدة وجيزة في أثناء قتاله المسلمين.

ونرى الأشاوس بغير حولٍ كالأطفال أمام نورا، فهذا «قراقيد»، أحد المحاربين السود، يفقد صوابه حين تكشف نورا وجهها في لحظة حرجة في أثناء القتال، مما يجعله يُمنّي نفسه لو أنها أسلمت ليعطيها كل ما يملك، فتستقسمه على ذلك فيُقسم، فتكشف له عن صدرها، فتجحظ عيناه. وهكذا تلهيه ليترجل، فتسلمه للمسيحيين، وتفعل الأمر نفسه مع أشاوس آخر هو «أبو الحزاحيز».

ولم يكن حال النصارى أفضل من حال المسلمين؛ فالإمبراطور البيزنطي مانويل ينسى وقار شيبته حين تقع عيناه على نورا، ويسلك غيره دربه، فأكثر العشاق ولاءً وإخلاصاً لنورا بين المسيحيين يدعى «الفراقيط»؛ وهو الذي أُغرم بها شاباً، ولم يُثنِه عن عشقها رفض والدها زواجه منها، فبعد أن أبعدها والدها عنه، ظل فراقيط يتوق إليها، جالساً دون صورتها المرسومة في قبة الكنيسة. وبعد عشرين عاماً، تفكر فيه نورا عند هروبها من أسر المسلمين، فيرى الفراقيط حلمه على وشك التحقق، فإذا بها تطرق بابه تطلب إليه الزواج منها، فيكون لها ما طلبت، بيد أن الأقدار لا تولي نورا عطفاً، فيُقتل الفراقيط ولمّا يدخل بها. كان فراقيط مرهف الحس ودوداً، وقد أحبته نورا بغير ريب؛ فقد قبّلته، وبكت لِما جلبته عليه من تعاسة، ونزلت ساحة الحرب؛ بغية إنقاذه من الموت. ولكنه أيضاً شخصية يُرثى لها؛ تتحكم في أفعاله رغبة ملحة في الاقتران بمحبوبته، حتى إنه لا يُكلف نفسه سؤالاً يطرحه على نورا؛ إذ طلبت منه مفاتيح بوابة المدينة، ولم تكن لتُحر نفسها جواباً إن سأل.

حتى الخليفة هارون الرشيد أخذت نورا بمجامع الفؤاد منه أيضاً، ويتجلى هذا في زيارة يحدوها الفضول إلى حيث انتحى عبد الوهاب بنورا، وعاش معها «كطفل مع عصفوره الصغير». إن الطريقة التي تعامل بها هارون الرشيد مع مشاعره لا تدعونا دائماً لتوقيره؛ فمراؤه الطفولي يستثير في أفضل الأحوال الابتسام، وكذا حين يقترح في موطن آخر أن تُسلِّم نورا إليه مؤقتاً لتعلمه اليونانية. ويبقى في هذا الخضم اثنان يَحُولان ما بين مشاعرهما تجاه نورا، من جهة، ورزانة آرائهما أو أفعالهما، من جهة أخرى، وهما عُقْبة وشومادريس، وهما بموضع اللئيمين في القصة.

تقابل ذات الهمة عادة سلوك رجالها الطفولي بالاستهجان، مع رفضه أيضاً، وتتعامل مع هذا الأمر بصورة عملية، إن لم يكن بحنق وسخط. ومع ذلك، تُصدَم بعنف إزاء تصرفات ابنها عبد الوهاب في حبه لنورا. ففي بداية حبه لنورا، توبخ البطل وعبد الوهاب، وتسألهما إن كانا قد جاءا إلى هذه البلاد للحرب أم للهو واللعب، وتقسو بصفة خاصة على عبد الوهاب الذي كان من قبل زاهداً تقيّاً. أما البطل، فلا تأخذ حبه على محمل الجد؛ فكلمات الاعتذار السريعة التي يقدمها تجعلها تضحك على الرغم من غضبها.

ولوضع حدٍّ للمشاكل التي خلقتها نورا، تقرر ذات الهمة أن البطل أفضل المرشحين للزواج منها، وتقترح على عبد الوهاب تسليمها إياه، فيوافق عبد الوهاب، ويرسل البطل، تملأ عليه السعادة جنبات نفسه، ليأتي بنورا من بيت زوجته علوة، التي وُضِعت نورا تحت أعينها، ويلتفّ عبد الوهاب بدهاء على الوعد الذي قطعه على نفسه، ويقدم نفسه زوجاً لنورا. وفي محاولة منها لحل المعضلة، تقترح ذات الهمة قتالاً بينها وبين ابنها، وتقرّ بأن الفائز منهما سيحظى بنورا، ولكن نورا تنجح في الهرب في أثناء القتال.

ويثير كل هذا عجب الرجال، باستثناء البطل، من ذوي التعقل والمسؤولية، ولذا تحملت على نحو واضح ذات الهمة مشقة منع تفسّخ الجماعة؛ فقد كان عليها مثلاً استخدام جميع التدابير الإدارية، والتصرف بحيطةٍ عندما تعين على الجيش الإسلامي المضي قدماً، وكان على الأسيرة

نورا أن تظل تحت أعين حارس خاص يتم تعيينه. وهنا، تطوع العديد من الرجال للقيام بهذه المهمة، فقررت ذات الهمة أن تعين شخصاً آخر يكون محارباً ناضجاً ومحترماً للغاية، ثم أوضحت اختيارها سرّاً لكل شخص من الأشخاص الثلاثة الذين طلبوا حراستها، والذين كانوا من القادة الأبطال في الجيش الإسلامي، فقد ألمحت لكلٍّ منهم بأنها تصرفت هكذا بهدف واحد هو صرف الانتباه عن نورا. وألمحت أيضاً إلى أن هذا التصرف سيمنحها الفرصة لتعطيها للبطل الذي طلبها دون مشاكل، ومن ثمّ يبدي الثلاثة بالغ الامتنان لها، مُقبّلين يديها وقدميها، معقبين بقولهم: «قد أحسنت التصرف بفعلها هذا؛ وذلك لكونها قائدةً بارعة متمرسة، فقد خافت على المسلمين النزاع والشقاق؛ أي الفتنة، وهم في أرض العدو».

وهكذا تمثل نورا تهديداً مستمرّاً للمجتمع، وخطراً على ذات الهمة التيقظ له دوماً، فمجرد ظهور نورا يوقع الفوضى؛ لأنه يُطلق الرغبة الجنسية الذكورية، مما يتسبب في إحداث الاضطراب الاجتماعي، فتتعين نورا إذن قوةً يجب على ذات الهمة ـ وهي الشخص الوحيد الذي لم يشترك في اللعبة الجنسية ـ السيطرة عليها بكل ما أوتيت من قوة. وكلٌّ منهما تمثل وجهاً للأنوثة، ولكلٍّ دور بعينه تلعبه داخل المجتمع؛ المرأة المثيرة جنسيّاً المتسببة في الفوضى، والأم التي تحاول فرض النظام، وهذان الدَّوْران وجهان لعملة واحدة، فالعلاقة بين نورا وذات الهمة معقدة للغاية، فبرغم شدة الاختلاف بينهما، واقتتالهما بكل ضراوةٍ أحياناً، تبقى حقيقة نسويتهما المشتركة فاصلاً بينهما وبين الرجال، على أن نفحة من الترافد النسوي تهب على هذه العلاقة أحياناً، فتجد نورا تعجب بذات الهمة؛ وتجد ذات الهمة تنجذب لنورا.

ويعطي هذا الانجذاب المتبادل للمقطوعات الشعرية مذاقاً آخر؛ كتلك التي جاءت حين تنكرت ذات الهمة بزي قس مسن وقور، وطُلب إليها أن تبارك نورا التي توشك على الزواج، ويحث البطل، الذي يمثل دور دليل القس، ذات الهمة على احتضان نورا وتقبيلها عشرين مرة. وتتأثر مشاعر نورا بالشرف الذي منحها إياه هذا الشخص المقدس، وينتهز البطل الفرصة، فيعانقها ويقبلها هو الآخر، فيُغشى عليه. وتتحدث نورا للبطل في وجود ذات الهمة مفصحة عن مخاوفها، وتقول إنها تُركت دون حماية أو دعم بعد أن قتل المسلمون أقاربها، وإنه لولا جمالها، لتشردت ووقعت فريسة للفقر

والذل. وهكذا، تنشد نورا الدعم بصورة غير مباشرة، ودون أن تدري من أنثى مثلها.

كما أن للاثنتين موقفاً واحداً طالما اتخذتاه إزاء الرجال الذين أعياهم الحب، موقفاً ينطوي غالباً على ازدراء لسلوك الرجال الطفولي، الذين لا يتفادون القلاقل حين يتعلق الأمر بشهواتهم الجنسية.

وتعبر كلٌّ منهما عن هذه المشاعر بصورة مميزة لدورها، فتبدي نورا، التي تجسد الجنس، ازدراءها للمحاربين المسلمين الأسرى بإثارتهم جنسيّاً بصورة يملؤها التهكم والسخرية، وتعبث أمامهم مع رفيقاتها، وتلقي نفسها عليهم، مما يثير حنق الرجال بشدة. على الجانب الآخر، تُقرِّع ذات الهمة - التي تجسد النظام الصارم - الرجال بشدة على سلوكهم غير المقبول. وعندما تسمع نورا للمرة الأولى عن ذات الهمة، تفتن بها، وتهتم بالتعرف إليها. ويخبرها الراهب شومادريس أن المسلمين لن يهزموا بسهولة بسبب قوة ذات الهمة، وشجاعتها الفائقة.

ويحدث اللقاء الأول بين نورا وذات الهمة عندما ترى نورا ذات الهمة تقترب بجيشها من قلعة الدم. حينئذٍ، ترغب نورا في الخروج من القلعة، والمشاركة في القتال، ولكن شومادريس ينصحها باقتراح قتال بينها وبين ذات الهمة؛ وذلك لأن هذا الأمر سيوجب على ذات الهمة الانسحاب قليلاً لإفساح المكان للقتال. وعندما توافق وتنسحب، تخرج نورا الغادرة بجيشها الكامل وتهاجمها، في حين يتخلف شومادريس الجبان عن القتال، ثم تتحدى المحارباتُ المسلمين في القتال، مُحرِزات نتائج متفاوتة. وتقاتل نورا في المؤخرة، وتسأل ذات الهمة، التي ترغب في لقائها، عن أيّ أحد قد يكون رأى نورا. وبالمثل، تبحث نورا أيضاً عن ذات الهمة.

وأخيراً، تجبرها نورا على اللقاء، فبعد استمرار المعركة بين المسلمين والمسيحيين لبعض الوقت، يتقدم الجيشَ فارسٌ مسيحي ذو مظهر باهر، يرتدي درعاً مرصعاً بالجواهر الثمينة، ويخاطب العرب معلناً أنه الأميرة نورا. وتحاول نورا التفاوض لتحرير والدها في مقابل تسليم عبد الوهاب، فإن أراد العرب الاستمرار في القتال، فلتقاتل هي ذات الهمة. وهكذا، التقت نورا بذات الهمة وجهاً لوجه. وفي أثناء هذه المعركة، فَقَدَ الجندي

المسلم أبو عرقوب صوابه عند رؤيته لنورا. وفي أثناء محاولته الاقتراب منها، أعاق حركة ذات الهمة، مما أدى لسقوطها. واقتربت نورا، يتبعها عن كثب الجنود المسيحيون، الذين كانوا يخشون عليها من خطر أبي عرقوب، من ذات الهمة التي وقعت على الأرض، إلا أن ذات الهمة ركلت أبا عرقوب بقوة، ووقفت مرة ثانية، وصرخت بصوت مرتفع تذم نورا. وفي الكَرَّة التالية، رفعت ذاتُ الهمة نورا من على الأرض. وأدرك المسيحيون، بعدما رأوا قائدتهم أسيرة، أنهم قد هُزِموا، وانسحبوا للقلعة يتبعهم المسلمون. وأخذت ذات الهمة نورا بعيداً، وعندما نظرت إليها عن قرب، أدركت سر القلاقل التي توقعها بين الرجال: «حسناً، لم أشعر قط بالميل نحو الرجال، ولم أرغب في أحد سوى الملك الأعلى؛ ولكن لو كانت هذه الفتاة رجلاً، لأفقدتني صوابي».

وعلى الرغم من الطعنات، والذم المتبادل بينهما، عاملت ذاتُ الهمة نورا الأسيرة بلياقة وذوق. وبالمثل، منعت نورا شومادريس من ضرب ذات الهمة الأسيرة في مرحلة لاحقة، متذكرة حسن معاملة ذات الهمة لها عندما كانت في الأسر (٢٧٩). وعندما انقلبت الأمور مرة ثانية، تحمس جميع المسلمين لرعاية نورا الأسيرة، وأعلنت ذات الهمة أنها ستقوم شخصيّاً برعاية نورا، ومعاملتها جيداً، وأنها ستعهد بها لخادمتها منجّاة، وتستضيفها في مسكن فخم (٢٨٥).

ولكن القلاقل والفتنة التي أحدثتها نورا قطعت التعاطف الذي كانت تشعر به ذات الهمة تجاهها، فلا يمكن لذات الهمة أن تتهاون في الفوضى أيّما كانت مشاعرها الشخصية. وقد تسببت نورا في الصراع بين المسلمين لمدة خمسة أعوام، حتى إنها تسببت في تصدع العلاقة بين ذات الهمة وابنها. لذا؛ كان من الواجب أن يُستعاد النظام، ومتى قررت ذات الهمة السير في طريق ما، فستواصله على أيّة حال. وقد رأت أنه يجب أن تتزوج نورا من البطل؛ ولكي يتحقق هذا الهدف يجب التضحية بمصالح الآخرين إذا اقتضت الضرورة.

ويشير هذا الأمر، من بين أمور أخرى، إلى أن ذات الهمة اتخذت موقفاً حازماً تجاه مشاعر ابنها المتذبذبة تجاه نورا، فذات الهمة كانت تعلم

موطن ضعفه جيداً، والمخاطر التي قد تنجم عنها. فعندما أغرت عبد الوهاب الشائعة التي تقول بأن هناك فارساً متخفياً يجب مواجهته، أخبرت ذات الهمة ابنها أن هذا الفارس المخيف ليس سوى نورا، وأنها لن تسمح له بالخروج لقتالها، وشككت في تأكيده لها أنه لم يعد يُكِنُّ لها أيّ مشاعر. وبدلاً منه، خرجت ذات الهمة بنفسها، وأسرت نورا. ورغب عبد الوهاب في رؤية نورا، ولكن ذات الهمة، مُخمِّنة هدفه، أخبرته أن نورا تحتاج إلى قسط من الراحة لتستعيد عافيتها، وأنه يجب عدم إزعاجها.

وجعل ضعف عبد الوهاب أمام نورا سلوكه متقلباً بغير شك، مما سبب قدراً كبيراً من الإزعاج لذات الهمة، وزاد من عزمها على حسم الأمر. وعندما حاول المسيحيون مبادلة نورا بالمسلمين الذين وقعوا أسرى لديهم، وافق عبد الوهاب، ولكن ذات الهمة طلبت منه أن يطلق سراح جميع الأسرى ما عدا نورا؛ لأنها أسيرتها الخاصة. وفسرت ذات الهمة أسباب خوفها من المواجهة الشخصية بين عبد الوهاب ونورا قائلة: **أولاً**، قد تأسره نورا. **ثانياً**، أنها لا تريد أن تُلحِق بنفسها وبالبطل المشاكلَ بعد كل ما لاقوه؛ لذا لا يمكن مبادلة نورا. وخالفها عبد الوهاب الرأي قائلاً إن الكثير من المحاربين المسلمين الأكْفاء وقعوا أسرى في أيدي البيزنطيين، ويجب إنقاذهم، ولكن ذات الهمة قالت إن هؤلاء المحاربين ليسوا شاغلها الأول؛ فستحتفظ بنورا مهما حدث «طالما طلب الليل النهار».

ولكن تعنت ذات الهمة، الذي كان يهدف إلى إبعاد نورا مصدر الفتنة المستمرة، تسبب في مزيد من الفتنة بإيقاع الشقاق بين المسلمين، فانضم السود لصف عبد الوهاب بعد أسر أمراء كثر لهم، في حين انحاز بنو كلاب لجانب ذات الهمة. ورفض عبد الوهاب أن يستسلم، في حين ازداد غضب ذات الهمة، ولعنته بفج القول بالأبيات التي أوردناها آنفاً في المرجع: «ألا لعنة الله على مَن أرضعتك، يا ابن الحارث، ما لك من مروءة»؛ بل إنها أقسمت أن تقتل عبد الوهاب إن لم يمض قدماً، وسارت بين صفوف الجنود وهي تصرخ من شدة الغضب، مما جعل عبد الوهاب يدرك الخطر القادم نحوه، فاختفى عن الأنظار.

حتى عندما هدد البيزنطيون بصلب الأسرى المسلمين، استمرت ذات

الهمة في عنادها، ورفضت مبادلة نورا، إلا أن خطتها فشلت؛ لأنها فقدت نورا مجدداً عندما استنقذها زوجها الفراقيط. ولكن ذات الهمة لم تستسلم على أية حال، بل انطلقت لملاحقتهما، ونجحت في اللحاق بالزوجين وجماعتهما البيزنطيين، وانقضت عليهم كالأسد، وقتلت الفراقيط، ثم ألقت بالتهم على نورا، وأمطرتها بوابل من الشتائم؛ قائلة: «أيتها الملعونة، قد كنت سبباً في عظيم بلائي».

ولم تجد نورا، وكانت قد عرفت ذات الهمة، أيّ جدوى من مقاومتها، فاستسلمت لها، ثم تركتها ذات الهمة في حراسة حارس السود حتى تطيب جروح البطل، مما يسمح له بالزواج منها. لقد كان مريضاً جدّاً حقّاً، وكان على ذات الهمة أن تُمَرِّضه لمدة شهر بأكمله حتى شفي من جروحه تماماً.

إلا أن استسلام نورا لذات الهمة، الذي بدا أنه قد وضع حدّاً للصراع بين الفوضى والنظام، لم يكن نهاية القصة، فالفتنة وحش مخادع قادر على الالتواء بذيله، حتى عندما يبدو ميتاً. ولحسن الحظ، كانت ذات الهمة تدرك ذلك، وكانت يقظة، وإن كان استسلام نورا لحفل الزفاف يشير إلى توقفها نهائيّاً عن المقاومة. وبعد كتابة عقد الزواج، بدأ الحفل، فأشعلت ذات الهمة الشموع، وجلس البطل على كرسي العرس، وحضرت نورا في أفخم الملابس. وكانت تضحك وتبكي في الوقت نفسه، وكان جمالها يحبس الأنفاس. وفي النهاية، حان وقت خلود الزوجين للنوم، فأخبر البطل ذات الهمة عن مخاوفه؛ فهو يرى أن نورا لا تميل إليه، فإنه مقتنع تماماً أنها ما زالت تكرهه. وكانت ذات الهمة مقتنعة هي الأخرى أن نورا ستخون البطل حتى في ليلة زفافهما إن لم يستخدم معها الحيلة، إلا أنه كان واثقاً من أنه يستطيع التعامل معها؛ معتمداً على حلاوة لسانه، وتعامله الماهر مع الأدوية المخدرة إذا لزم الأمر. فخلد للنوم مع نورا، وحاول أن يكلمها كلاماً معسولاً، ويحدثها عن حبه لها، وعن مكانته العالية لدى عبد الوهاب وذات الهمة؛ إلا أنها لم تُبدِ اهتماماً، وطلبت منه مشروباً، فلبَّى رغبتها بسرعة، ونجح في وضع قدر من السائل المخدر، وكذلك مُنوِّماً هندياً قوياً «تندكّ من أثره الجبال» في الكأس، في حين أخذت نورا الكأس من يديه، ووضعت فيها السم الذي حصلت عليه من القاضي الخائن عقبة، ثم بدأت في إلهاء البطل؛ كي تجعله يشرب السم. وقد طلبت منه أن يشرب من الكأس أولاً؛

كي تقرّ عينها، فهي تخشى أن يكون قد وَضع فيه مُنوِّماً. وصرحت له باستعدادها اعتناق الإسلام، حيث إنّ المسيح قد عجز بوضوح عن حمايتها، لذا؛ لا يمكن أن يكون إلهاً. ومد البطل، الذي أسكره الحب، يده قائلاً إنه سيأخذ الكأس من يدها بكل سرور، ولو احتوى على سم قاتل.

في هذه اللحظة الحاسمة، آتت مراقبة ذات الهمة المتواصلة ثمارها. فعندما رفع البطل الكأس نحو شفتيه وكان على وشك احتسائه، هجمت عليهما ذات الهمة بصرخة عالية، وسألت البطل موبخة إياه إن كان قد فقد عقله. وأنكرت نورا التي شحب وجهها للغاية وجود أيّ نوايا شريرة لديها، فأتت ذات الهمة بأحد الأسرى المسيحيين، وطلبت منه أن ينطق بالشهادة. وعندما رفض، وقال إنه يفضل الموت على اعتناق الإسلام، أعطته ذات الهمة كأس نورا، فشربه على الفور «فانسلخ لحمه عن عظمه».

وإلى الآن، لم يزُل خطر نورا! وخاطب البطل ـ الذي كان مرتبكاً بشدة ـ نورا غاضباً، إلا أنها ردت على اتهامه باتهام آخر: إذن فقد أراد قتلها! فمن أين لها الحصول على السم؟ وإن لم يكن هو من فعلها، فلا بدّ أن تكون زوجته، أو إحدى جواريه، فالبطل كان مستعدّاً لمنحها على الفور ميزة الشك. على الجانب الآخر، أصرت ذات الهمة وأقسمت بجميع المقدسات في الإسلام أن نورا هي المذنبة، فحزن البطل بشدة؛ لأنه لم يستطع أن يتحمل ضياع آماله. فصرخ، ولكن نورا استمرت في الرد عليه بكلمات قاسية؛ رافضةً حبه.

وحدث الصراع الأخير بين نورا وذات الهمة. ففي محاولة غاضبة لإخضاعها أخيراً، ألقت ذات الهمة بجسدها على نورا، قائلة لها: مَن تظنين نفسك لتُلهي المجاهدين إلى هذا الحد؟ وأخيراً، أنهكت المعركة نورا تماماً، وجعلتها غير قادرة على المقاومة، ولكن ذات الهمة لم تكن مستعدة لأيّ مخاطرة، فأوثقت ربط نورا جيداً، ولفَّت الحبل حول جسدها؛ كي يستطيع البطل الدخول بها.

يوضح لنا العنف المروّع في هذه النهاية بقدر إدراكنا أنه يجب في كل الأحوال التحكم في جاذبية المرأة الجنسية التي تُستخدَم كمصدر للفتنة. ومن الواضح أن هذا الهدف لا يتحقق بإفقادها عذريتها، كما هي الحال في قصة

ميمونة، الأميرة المحاربة التي ظهرت في نفس الملحمة، فالدخول بنورا كان مجرد الخطوة الأولى. فعلى الرغم من أن هذا سيفقدها الكثير من جاذبيتها لدى الرجال، فإنّها لا زالت تشكل خطراً حتى تستقر سعيدةً بالزواج، وهو الأمر الذي لا يعني أن تتحول لزوجة حبيسة المنزل، فالقليلات من المحاربات يعشن حياةً زوجية مستقرة بعد الزواج، حتى الأمومة لا تقصيهن عن خوض المعارك.

أيضاً، توضح استمرارية قصة نورا الفكرة نفسها؛ إذ يتحول كرهها للبطل تدريجيّاً إلى حب. وعندما يثق بالدرجة الكافية في صدق مشاعرها نحوه، يتركها لينضم لرفاقه في المعركة، ثم تعتنق نورا الإسلام، وبعدها بقليل تنجب ولداً. ومنذ ذلك الحين، أصبحت نورا تشارك بانتظام في غارات المسلمين، وغالباً ما كانت تلعب دوراً قياديّاً، وهي بالفعل إحدى الشخصيات التي تظل على قيد الحياة حتى نهاية الملحمة.

وهكذا، تنطوي الجاذبية الجنسية النسائية تحت نير السيطرة، ويعاد النظام في المجتمع. وذات الهمة، المخيفة الثابتة على دور الأم الحازمة والحنونة بالقدر نفسه، هي مَن تحقق كل ذلك. ففي النهاية، وعلى طول الملحمة، تظل ذات الهمة تحرس قيم المجتمع ووحدته ونظامه(١٩).

(١٩) انظر أيضاً: Remke Kurk, "Back to the Boudoir: Versions of the Sirat Hamza, Women Warriors, and Literary Unity," in: Ludo Jongen and Sjaak Onderdelinden, eds., *Der muoz mir süezer worte jehen: Liber amicorum für Norbert Voorwinden*, Amsterdamer Beitrage zur älteren Germanistik; 48 (Amsterdam: Rodopi, 1997).

الفصل الخامس

السيدة الحرّة: الملكة الصليحية الإسماعيلية في اليمن

بقلم: فرهاد دفتري

تتعين سيرة الملكة السيدة الحرة حالة فريدة من نوعها في تاريخ العصور الوسطى الإسلامية برمّتها؛ فقد قبضت على مقاليد القيادتين السياسية والدينية في اليمن تحت حكم الأسرة الصليحية، مرتبطةً في كلتيهما بالأسرة الإسماعيلية الفاطمية الحاكمة.

نسوة قلائل مَن استطعن تولي المناصب السياسية البارزة في البلدان الإسلامية في العصور الوسطى، أو ما كان يُعرف بـ«دار الإسلام»، في حين ليس من خبر يُورَد عن سيدة تولت زمام القيادة في الحيز الديني إلا السيدة الحرة. وقد سيقت جملة من العوامل المتنوعة تبرر افتقاد المشاركة النسائية الفاعلة في الأمور السياسية والدينية في العصور الوسطى وما بعدها، وما تزال القضايا المعقدة في هذا الصدد موضع جدل محتدم في أوساط الباحثين من مختلف المذاهب، بل في أوساط المسلمين أنفسهم أيضاً. وأيّاً ما كان الأمر، فإننا نرى أحياناً استثناءات لهذه القاعدة في العصور الوسطى في «دار الإسلام»، مما يشير إلى سنوح الفرص مبدئيّاً للنساء اللاتي كانت لديهن القدرة على شغل مناصب لها طبيعة الظهور العام في ظل ظروف خاصة. وتتقصّى هذه المقالة بإيجاز سيرة أهم واحدة في هذه الزمرة المنتقاة من النساء؛ وهي الملكة السيدة الحرة التي جمعت ـ في حالة فريدة من نوعها في تاريخ العصور الوسطى الإسلامية ـ بين القيادتين السياسية والدينية لليمن الخاضعة لحكم الأسرة الصليحية، مرتبطةً في كلتيهما على نحو وثيق بالأسرة الفاطمية الحاكمة، وبمقار الدعوة الإسماعيلية المتمركزة في القاهرة.

واشتهر الفاطميون ـ الذين أسسوا خلافتهم الشيعية الإسماعيلية منافسةً لنظيرتها العباسية السنية ـ بتسامحهم مع الجماعات الدينية الأخرى، مما أتاح للمسلمين غير الإسماعيلية حتى غير المسلمين الأكفاء شغل مناصب الوزراء، وغيرها من المناصب الرفيعة في الدولة. وكجزء من اهتمامهم العام بالتعليم، انتهج الفاطميون سياسات لم يسبق لها مثيل في مجال تعليم النساء؛ فمنذ بداية حكم مؤسس الأسرة الفاطمية «عبد الله (عبيد الله) المهدي» (٢٩٧ ـ ٣٢٢هـ/ ٩٠٩ ـ ٩٣٤م)، وضع الفاطميون نظام تعليم عامّاً للنساء[1]. ومنذ عهد المعز (٣٤١ ـ ٣٦٥هـ/ ٩٥٣ ـ ٩٧٥م)، الذي نقل عرش الدولة الفاطمية إلى مصر، وأسس مدينة القاهرة، جرى تطوير تعليم النساء بوجه أكثر منهجيةً، وتُوِّج ذلك بمجالس الحكمة في المذاهب الإسماعيلية. وقد سجَّل المقريزي (٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م)[2] مُقتبِساً من المُسبِّحي (٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م) وغيره من المؤرخين الفاطميين المعاصرين تفاصيل قيِّمةً عن هذه المحاضرات التي كانت تُقدَّم كل أسبوع بانتظام تحت إشراف وتوجيه الداعي الفاطمي الرئيس؛ وهو مدير منظمة الدعوة الإسماعيلية الفاطمية. كما كان البرنامج خاضعاً برمّته لأعين الإمام الخليفة الفاطمي رئيس الدعوة الروحي، وكانت هذه المجالس ـ التي نُظِّمت للرجال والنساء بشكل منفصل ـ تُرتَّبُ في شكل فصول منظمة تدرِّس مختلف المواد الدراسية وفقاً لدرجة تعلم المشاركين فيها، حيث تلقت أعداد هائلة من الرجال والنساء تعليمهم في مختلف بقاع الدولة. وكانت المجالس تُعْقَدُ للنساء في الجامع الأزهر، أما النساء الفاطميات وغيرهن من النبيلات، فكنّ يتلقين محاضراتهن في بهوٍ خاصٍّ في القصر الفاطمي. وكما ذكر ابن الطوير (٦١٧هـ/ ١٢٢٠م)، استمر تعليم النساء

---

(١) انظر: إدريس عماد الدين بن الحسن القرشي، **عيون الأخبار وفنون الآثار**، تحرير محمد غالب (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٨)، ٥/ ١٣٧ ـ ١٣٨. وقد أعيدت طباعته في كتاب: S. M. Stern, *Studies in Early Ismā'īlism* (Jerusalem; Leiden: The Magnes Press, 1983), pp. 102-103.

(٢) انظر: تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** (القاهرة مطبعة بولاق: ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٣ ـ ١٨٥٤م)، ١/ ٣٩٠ ـ ٣٩٢، و٢/ ٣٤١ ـ ٣٤٢. انظر أيضاً: H. Halm, "The Isma'ili Oath of Allegiance ('ahd) and the "Sessions of Wisdom" (majālis al-hikma) in Fatimid Times," in: Farhad Daftary, ed., *Medieval Isma'ili History and Thought* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996), esp. pp. 98-112, and Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (London: I. B. Tauris, 1997), pp. 41-56.

الخاص في ظل الفاطميين حتى سقوط دولتهم عام ٥٦٧هـ/ ١١٧١م[٣].

ونتيجة لسياسات التعليم هذه، ومواقف الفاطميين المتسامحة عموماً، كان في البيت الملكي الفاطمي كثير من النساء المتعلمات، كما كان من بينهن مَن نجحن في التحصل على السيادة السياسية؛ لِما تمتعن به من مؤهلات قيادية. وعلينا هنا أن نذكر على وجه الخصوص الداهية «ست المُلك»؛ أخت الخليفة الفاطمي الإمام «الحكيم» (٣٨٦ ـ ٤١١هـ/ ٩٩٦ ـ ١٠٢١م)، التي حكمت البلاد باقتدار، وكانت الحاكم الفعلي للدولة الفاطمية في السنوات الأربع الأولى من خلافة ابن الحكيم، وخليفته «الظاهر»، إلى أن تُوفيت عام ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م. وهذا إضافةً إلى والدة «المستنصر»، التي برغم أنها لم تُنَشَّأ في مصر، حكمت كوصيةٍ على العرش شديدة القوة في العقد الأول من خلافة ابنها (٤٢٧ ـ ٤٨٧هـ/ ١٠٣٦ ـ ١٠٩٤م)، وبعدها استولت علناً على جميع السلطات السياسية في عام ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م، واحتفظت بها لفترة طويلة. وجدير بالذكر أن أيّاً من المؤسسة الفاطمية، ومنظمة الدعوة الإسماعيلية لم تتحدَّ سطوة حضور هؤلاء النساء سياسيّاً، ولم يقف المستنصر بمرور الوقت عند الاعتراف بزعامة السيدة الحرة السياسية في اليمن فقط، بل منحها أيضاً سلطة دينية خاصة على الجماعات الإسماعيلية في اليمن وجوجارات. ويتاح لنا حقيقةً في هذا المحيط الإسماعيلي الفاطمي العام الوقوف على فهم أفضل، وتقييم أجلى لمكانة الملكة السيدة وإنجازاتها في سياقهما التاريخي.

وهنا نجد الروايات الأولى عن الأسرة الصليحية، وسيرة الملكة السيدة، والدعوة الإسماعيلية المعاصرة آنذاك في اليمن في محتوى العمل التاريخي لنجم الدين عمارة بن علي الحكمي[٤]، وهو الشاعر والمؤرخ

---

(٣) انظر: أبو محمد المرتضى عبد السلام بن الطوير، **نزهة المقلتين في أخبار الدولتين**، تحرير أحمد فؤاد سيد (شتوتجارت: إف. شتاينر، ١٩٩٢)، ص ١١٠ ـ ١١٢؛ وانظر أيضاً: S. M. Stern "Cairo as the Centre of the Isma'ili Movement," paper presented at: *Colloque international sur l'historie du Caire* (Cairo: Ministry of Culture, 1972), p. 441.

أعيدت طباعته، في: Stern, *Studies in Early Ismâ'ilîsm*, pp. 242-243.

(٤) انظر: Najm ad-Din 'Omārah Al-Ḥakami, *Yaman, its Early Medieval History*, original texts, with translation and notes by Henry Cassels Kay (London: E. Arnold, 1892), text pp. 1-102, translation pp. 1-137. =

اليمني الذي هاجر إلى مصر، وأُعدم في القاهرة عام (٥٦٩هـ/ ١١٧٤م)؛ لاشتراكه في مؤامرة لإعادة الأسرة الفاطمية للسلطة. أما الكتب التاريخية الإسماعيلية التي تناولت الأسرة الصليحية، والإسماعيلية المعاصرة آنذاك في اليمن، فتكاد تنعدم، وهذا متوقع فعلاً. ومصدرنا الإسماعيليّ الرئيس الموثوق به هنا هو إدريس عماد الدين اليمني (٨٧٢هـ/ ١٤٦٨م)، الذي كان على دراية واسعة بالتاريخ القديم للدعوة الإسماعيلية باعتباره داعية رئيساً للجماعة الإسماعيلية الطيبية في القرن التاسع عشر؛ فيقدّم لنا عماد الدين في المجلد السابع والأخير من كتابه الذي يشتمل على تاريخ الإسماعيلية، والذي يحمل عنوان **عيون الأخبار**، والذي ما زال مخطوطاً إلى الآن، روايات مفصلة عن الأسرة الصليحية، وإحياء الدعوة الإسماعيلية في اليمن في ظل حكم الملكة السيدة. وقد استعنّا هنا بمخطوطٍ من هذا العمل من مقتنيات مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية[٥]. أما في العصر الحديث، فقد وضع حسين الهمداني (١٩٠١ ـ ١٩٦٢م) إحدى الروايات التاريخية عن الأسرة الصليحية، والملكة السيدة، والتاريخ القديم للإسماعيلية في اليمن. ويُعد حسين الهمداني أحد رواد الدراسات الإسماعيلية الحديثة؛ إذ تستند أعماله إلى مجموعة قيّمة من المخطوطات الإسماعيلية التي احتفظت بها عائلته[٦].

= انظر أيضاً: نجم الدين عمارة بن أبي الحسن علي الحكمي، **تاريخ اليمن: ويليه المختصر المنقول من كتاب العبر لعبد الرحمن ابن خلدون المغربي ثم أخبار القرامطة باليمن**، حقق نصه وضبط أعلامه وعلّق عليه وقدّم له بالإضافة إلى مقدمة وتعليقات الناشر الأول كاي سنة ١٨٩٢ المترجمة ترجمة دقيقة حسن سليمان محمود (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٧).

(٥) انظر: إدريس عماد الدين القرشي، **عيون الأخبار**، مج ٧، المخطوطة العربية ٢٣٠، مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، حيث يحتوي هذا المجلد على تاريخ الصليحيين في الصفحات من ١ إلى ٢٢٢، مع اعتبار خاص للسيدة الحرة في الصفحات من ١١٧ إلى ٢٢٢. انظر: Adam Gacek, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Ismaili Studies* (London: Islamic Publications, 1984-1985), vol. 1, pp. 136-140.

(٦) في هذا المقال، استعنت بالأعمال التالية للهمداني والتي تعد أفضل دراسات حول الموضوع: H. F. Al-Hamdānī: "The Doctrines and History of the Isma'ili Da'wat in Yemen," (Ph. D. Thesis, University of London, 1931), esp. pp. 27-47, and "The Life and Times of Queen Saiyidah Arwa the Sulaihid of the Yemen," *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. 18 (1931), pp. 505-517, and

حسين بن فيض الله الهمداني، **الصليحيون الحركة الفاطمية في اليمن (من سنة ٢٦٨ هـ إلى سنة ٦٢٦ هـ)** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٥)، ص ١٤١ ـ ٢١١. =

كانت اليمن واحدةً من المناطق التي حققت فيها الدعوة الإسماعيلية الأولى نجاحاً خاصّاً؛ فنتيجةً لأنشطة الداعِيَيْن: «ابن حوشب منصور اليمني»، و«علي بن الفضل» جرى ترويج الدعوة جهراً في اليمن عام ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م. وبحلول عام ٢٩٣هـ/ ٩٠٥ ـ ٩٠٦م، حين احتل ابن الفضل صنعاء، دان اليمن بأكمله تقريباً للإسماعيلية، إلا أنهم فقدوا معظم أراضيهم التي كانوا قد احتلوها بفعل الأئمة الزيديين وغيرهم من الأسر الحاكمة المحلية في اليمن. وبوفاة ابن حوشب عام ٣٠٢هـ/ ٩١٤م، وانهيار الدولة الإسماعيلية في اليمن، استمرت الدعوة الإسماعيلية هناك في وجه الخفاء لما يربو على قرن من الزمان، ولم يبقَ من هذه الفترة المحجوبة من تاريخ الإسماعيلية اليمنيين، والتي ظلت الدعوة اليمنية تتلقّى الدعم خلالها سرّاً من قبائل مختلفة، وبني حمدان خاصة، سوى أسماء الدعاة اليمنيين الرئيسيين[٧].

= ومما نُشِر حديثاً عن السيدة الحرة: L. al-Imad, "Women and Religion in the Fatimid Caliphate: The Case of al-Sayyida al-Hurra, Queen of Yemen," in: Michel M. Mazzaoui and Vera B. Moreen, eds., *Intellectual Studies on Islam: Essays written in Honor of Martin B. Dickson* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990), pp. 137-144, and Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, translated by Mary Jo Lakeland (Cambridge, UK: Polity Press, 1993), pp. 139-158.

حيث يقدم كتاب المرنيسي نظرة جديدة دون إضافة تفاصيل مهمة لدراسات الهمداني. انظر أيضاً: مصطفى غالب، **أعلام الإسماعيلية** (بيروت: دار اليقظة، ١٩٦٤)، ص ١٤٣ ـ ١٥٣؛ خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ١٣ مج في ١١، ط ٣ (بيروت: المؤلف، ١٩٦٩)، ١/ ٢٧٩؛ عمر رضا كحالة، **أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام**، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٧)، ١/ ٢٥٣ ـ ٢٥٤، و F. Krenkow, "Sulaihī," in: *Encyclopedia of Islam*, edited by M. Th. Houtsma [et al.] (Leiden; London: E. J. Brill, 1913-1938), vol. 4, pp. 515-517.

(٧) انظر: القرشي، **عيون الأخبار وفنون الآثار**، ٥/ ٣١ ـ ٤٤، محمد بن مالك الحمادي اليماني، **كشف الأسرار الباطنية وأخبار القرامطة**، تحرير محمد زاهد الكوثري (القاهرة: مكتبات الأنوار، ١٩٣٩)، ص ٣٩ ـ ٤٢، كتبه الفقيه السني اليمني الذي عاش في عصر مؤسس الأسرة الصليحية الحاكمة، وأصبح إسماعيلياً فيما بعد، ثم ارتد عن الإسماعيلية، وكتب هذا البحث المعارض لها، الذي أعيدت طباعته أيضاً في كتاب **أخبار القرامطة في الأحساء، الشام، العراق، اليمن**، تحرير سهيل زكار، ط ٢ (دمشق: دار حسان، ١٩٨٢)، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٨. ومن الواضح أن عمل ابن مالك هو المصدر الأساسي لتاريخ الدعوة الإسماعيلية الأولى في اليمن لكل المؤرخين السنيين الذين ظهروا بعد ذلك في اليمن بما فيهم: بهاء الدين الجندي (٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م) الذي أعاد طباعة قائمة ابن مالك للدعاة اليمنيين في كتابه **أخبار القرامطة باليمن**، تحرير وترجمة كاي في: Al-Ḥakami, *Yaman, its Early Medieval History*, text pp. 150-152, and translation pp. 208-212.

انظر أيضاً: الهمداني، **الصليحيون الحركة الفاطمية في اليمن (من سنة ٢٦٨ هـ إلى سنة ٦٢٦ هـ)**، ص ٤٩ ـ ٦١.

وبحلول عصر الخليفة الفاطمي الإمام الزهير (٤١١ ـ ٤٢٧هـ/ ١٠٢١ ـ ١٠٣٦م)، على فترة حكم الزيديين والنجاحيين وغيرهم من الأسر المحلية الحاكمة في اليمن، تولى الداعية سليمان بن عبد الله الزواحي، الذي كان مستقرّاً في منطقة حرز الجبلية، قيادة الدعوة اليمنية. واختار سليمانُ لخلافته عليّاً بن محمد الصليحي؛ وهو ابن قاضي حراز، ورئيس همداني مهمّ من عشيرة يام، وكان مساعد الداعية. وقد ألقَ نجم الداعية علي بن محمد الصليحي عام ٤٢٩هـ/١٠٣٨م في مسار؛ وهي منطقة في حراز، حيث بنى الحصون، وشرع يؤسس للأسرة الصليحية الإسماعيلية. وبدعم كبير من القبائل الهمدانية والحميرية وغيرها من القبائل اليمنية، شنّ عليّ بن محمد غزوه الخاطف على اليمن. وبحلول عام ٤٥٥هـ/ ١٠٦٣م، دان له اليمن كله، واعترافاً منه بسيادة الإمام الخليفة الفاطمي اختار صنعاء عاصمةً له، فارضاً الخطبة الإسماعيلية الفاطمية في البلاد الخاضعة له. وحكم الصليحيون اليمن تبَعاً للفاطميين لما يربو على قرن من الزمان، وانتهى حكم الصليحيين فعليّاً في عام ٥٣٢هـ/ ١١٣٨م بوفاة الملكة السيدة، أكثر الحكام الصليحيين اقتداراً.

تزوج عليّ بن محمد الصليحي من ابنة عمه «أسماء بنت شهاب»؛ إحدى السيدات المذهلات بجدارة، فقد عُرفت بشخصيتها المستقلة، ومشاركتها في إدارة شؤون الدولة، كما كان لها دور مهمٌّ في تربية السيدة الحرّة تحت رعايتها في بلاط الأسرة الصليحية. وراح عليّ الصليحي ضحية لثأر قبلي على يد النجاحيين في «زبيد» عام ٤٥٩هـ/ ١٠٦٧م؛ ليخلفه ابنه أحمد المُكرَّم (٤٧٧هـ/ ١٠٨٤م) الذي نصبه الخليفة الفاطمي الإمام المستنصر، وعاونته الملكة أسماء في الحكم مثلما ساعدت زوجها من قبل حتى توفيت عام ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤م، وهنا برزت السيدة الحرة، زوجة أحمد، لتكون الحاكم الفعلي في اليمن الصليحية.

وُلدت الملكة السيدة الحرة الصليحية، التي يبدو أيضاً أنها كانت تحمل اسم «أروى»، عام ٤٤٠هـ/١٠٤٨م، أو ربما عام ٤٤٤هـ/ ١٠٥٢م في حراز، وأشرفت على تنشئتها حماتها لاحقاً الملكة أسماء، التي كان لها بالغ الأثر في شخصية السيدة التي اتخذتها قدوة ومثالاً. وتزوج أحمد المكرَّم، الذي لم يُبدِ اقتداراً في الحكم، من السيدة عام ٤٥٨هـ/١٠٦٦م، ولم تكنْ السيدة

ذات جمال باهر كما تُجْمِعُ المصادر فحسب، بل امتازت أيضاً بشجاعتها وكبريائها، وتقواها، وشخصيتها المستقلة، وذكائها، وكانت فوق هذا كله ذات خبرة أدبية رفيعة. وقبضت السيدة عقب وفاة أسماء على زمام الدولة الصليحية، وفرضت الدعاء لها عقب خطبة الجمعة بعد الدعاء للخليفة الفاطمي الإمام المستنصر، واعتزل أحمد المكرَّم ـ الذي أصيب بشلل في وجهه إثر إصابة في الحرب ـ الحياة العامة تماماً، ولكنّه ظل الحاكم الاسمي للدولة الصليحية. ويعدّ نقل عرش الدولة الصليحية من صنعاء إلى ذي جبلة من أوّل ما قامت به السيدة من أعمال، فابتنت قصراً جديداً في ذي جبلة، وأحالت القصر القديم إلى مسجد كبير دُفِنت به فيما بعد.

في تلك الفترة، بشَّر تأسيس الأسرة الصليحية ببداية حقبة منفتحة جديدة في أنشطة الدعوة الإسماعيلية في اليمن، واتقدت جذوة الدعوة اليمنية في عهد السيدة بإشراف مقار الدعوة الفاطمية الرئيسة بالقاهرة. وكان مؤسس الأسرة الصليحية «علي بن محمد الصليحي» رئيساً للدولة وللدعوة في آنٍ واحد؛ فقد كان المالك أو السلطان، والداعية الرئيس في اليمن في الوقت نفسه. وقد مرّ هذا الترتيب بمراحل متعددة، مما أدى نهايةً إلى تأسيس دولة مستقلة تماماً لرئيس الدعوة[٨]. وفي عام ٤٥٤هـ/ ١٠٦٢م، أرسل عليٌّ «لمك بن مالك الحمادي»، الذي أصبح فيما بعد القاضي الرئيس لليمن، في بعثة دبلوماسية إلى القاهرة للإعداد لزيارة عليٍّ إليها، ولكن الزيارة إلى مقر الدولة الفاطمية لم تتم، ولأسباب مجهولة، في حين بقي القاضي لمك في مصر زهاء خمسة أعوام مع داعي الدعاة الفاطمي، وهو المؤيد في الدين الشيرازي (٤٧٠هـ/ ١٠٧٨م)، في دار العلم، التي أصبحت فيما بعد مقرّاً إداريّاً للدعوة الفاطمية. ودرس لَمَكُ المذاهب الإسماعيلية على المؤيد، على نحو ما فعل «ناصر خسرو» الداعية الإسماعيلي المشهور، وفيلسوف «باداخشان»، من قبل ذلك بعقد من الزمان. وعاد لمك إلى اليمن بمجموعة قيمة من النصوص الإسماعيلية بعد مقتل عليّ الصليحي عام ٤٥٩هـ/ ١٠٦٧م، وعُيِّن داعية رئيساً لليمن. وعمل لمك ـ الذي أصبح داعيَ البلاغ ـ منذ ذلك الحين رئيساً تنفيذيّاً للدعوة اليمنية، في حين خلف أحمد الأكرم

---

(٨) Abbas Hamdani. "The Dā'ī Ḥātim ibn Ibrāhīm al Ḥāmidī [d. 596 H/1199 AD] and his Book "Tuḥfat al Qulūb"," *Oriens*, vols. 23-24 (1970-1971), esp. pp. 270-279.

والده كمجرد رئيس للدولة. وتشهد الرسائل والسجلات المرسلة من سجلات قاضي القضاة الفاطمية إلى عليّ الصليحي والسيدة، والتي كان معظمها أوامر من الخليفة المستنصر[٩]، على الروابط الوثيقة بامتياز بين الصليحيين والفاطميين.

ويشهد على اقتدار السيدة أنها، منذ توليها السلطة السياسية فعليّاً، بدأت تلعب دوراً مهمّاً متزايداً في شؤون الدعوة اليمنية، بلغ أوجه بتعيين الخليفة الفاطمي المستنصر إياها في منصب «حُجَّة» اليمن بعد فترة قصيرة من وفاة زوجها عام ٤٧٧هـ/ ١٠٨٤م. وجدير بالذكر أن هذا المنصب أسمى مكانةً من منصب «داعي البلاغ» الذي مُنح لـ«لمك»[١٠] في تراتُبِيَّة الدعوة الفاطمية؛ أي إن السيدة قد حظيت بأرفع منصب في الدعوة اليمنية. والأهم من ذلك، أن هذه كانت المرة الأولى التي تُخْلَعُ فيها على امرأةٍ رتبةُ الحُجَّة أو غيرها من المراتب الرفيعة في تَسلسلية الدعوة الإسماعيلية، ومن ثمّ كان حدثاً فريداً من نوعه في تاريخ الإسماعيلية.

وقد قُسِّمت، في تنظيم الدعوة الفاطمية، المناطق غير الخاضعة للفاطميين إلى اثنتي عشرة جزيرة، تمثل كلٌّ منها منطقة مستقلة ومنفصلة لنشر الدعوة، ووُضِعَت هذه الجزر كلها تحت ولايةِ داعيةٍ رفيع المستوى يُنَصَّبُ بوصفه «الحُجَّة»، ولكن لم تظهر اليمن في الثبوت الفاطمية المعروفة بهذه الجزر[١١]. ويبدو أن مصطلح الحجة على أيّة حالٍ كان يُستخدم أيضاً بمدلول أكثر تقييداً للإشارة إلى أسمى مقام إسماعيلي في بعض المناطق،

---

(٩) انظر: أبو تميم معد بن علي الظاهر المستنصر بالله، **السجلات المستنصرية: سجلات وتوقيعات وكتب لمولانا الإمام المستنصر بالله أمير المؤمنين إلى دعاة اليمن وغيرهم**، تحقيق عبد المنعم ماجد (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٤م)، و H. F. Al-Hamdânî, "The Letters of al-Mustanṣir bi'llâh," *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies*, vol. 7 (1934), pp. 307-324.

(١٠) Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990), p. 227.

(١١) انظر: أبو حنيفة القاضي النعمان بن محمد التميمي، **تأويل الدعائم**، تحرير محمد حسن الأعظمي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧ ـ ١٩٧٢)، ٢/ ٧٤، وج ٣، ص ٤٨ ـ ٤٩؛ أبو يعقوب اسحق السجستاني، إثبات النبوءات، حققه وقدّم له عارف تامر (بيروت: المكتبة الكاثوليكية، ١٩٦٦)، ص ١٧٢؛ أبو القاسم محمد بن حوقل، **كتاب صورة الأرض**، تحقيق ج. هـ. كريمرس، ط ٢ (ليدن: بريل، ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩)، ص ٣١٠، و Daftary, Ibid., pp. 228-229.

وبهذا المدلول حصلت السيدة على منصب حجة اليمن. وعلى النحو ذاته، عُرِف «ناصر خسرو» الداعية الفاطمي المعاصر لها في بلدان إيران الشرقية على رتبة «حجة خراسان»، وكان الحجة على أيّة حال الممثل الأعلى للدعوة في أيّ منطقة. ويُضاف إلى شهادة الداعي الفاطمي إدريس على تنصيب الخليفة الفاطمي المستنصر السيدةَ حُجَّةً لليمن ما أكده المؤلف اليمني الإسماعيلي المعاصر آنذاك «الخطاب بن الحسن» (٥٣٣هـ/ ١١٣٨م)، الذي استدلّ ببراهين متنوعة في هذا الصدد، مُلِحّاً على جواز اعتلاء المرأة مثل هذه المرتبة[١٢].

كما أولاها الخليفة الفاطمي الإمام المستنصر أيضاً المسؤولية الرسميَّة عن شؤون الدعوة الإسماعيلية في الهند الغربية[١٣]. ويبدو أن الصليحيين قد أشرفوا بموافقة مقر الدعوة الفاطمية على اختيار الدعاة وإرسالهم لجوجارات في الهند الغربية، وهنا لعبت السيدة خاصة دوراً جدَّ خطير في الجهود الفاطمية المتجددة في عصر المستنصر لنشر الإسماعيلية في شبه القارة الهندية. ونتيجة لجهود الصليحيين، أسس الدعاة الذين أُرسِلوا من اليمن منذ حوالي عام ٤٦٠هـ/ ١٠٦٧ ـ ١٠٦٨م مجتمعاً إسماعيليّاً جديداً في جوجارات، وحافظت الدعوة في الهند الغربية على علاقاتها الوثيقة باليمن في عصر الملكة السيدة. وتحولت الجماعة الإسماعيلية التي تأسست هناك في النصف الثاني من القرن الخامس هجريّاً/ الحادي عشر ميلاديّاً إلى جماعة البُهْرة الطيبيين في العصر الحديث. وعلينا أن نضيف في عجالة أن امتداد الدعوة الإسماعيلية في اليمن وجوجارات في عصر الخليفة الفاطمي

---

(١٢) الخطاب بن الحسن، **غايات المواالد** (مخطوط عربي ٢٤٩، مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن، ورقات ٤ ـ ٨). انظر أيضاً: إسماعيل قربان حسين بوناوالا، **السلطان الخطاب: حياته وشعره**، مكتبة الدراسات الأدبية؛ ٤٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص ٧٨ ـ ٨٠؛ Gacek, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of The Ismaili Studies,* vol. 1, p. 21, and S. M. Stern, "The Succession to the Fāṭimid Imam al-Amir, the Claims of the Later Fāṭimids to the Imamate, and the Rise of Ṭayyibī Ismailism," *Oriens,* vol. 4 (1951), pp. 221 and 227-228.

أعيدت طباعته، في: S. M. Stern, *History and Culture in the Medieval Muslim World* (London: Variorum Reprints, 1984), article XI.

(١٣) انظر: المستنصر بالله، **السجلات المستنصرية: سجلات وتوقيعات وكتب لمولانا الإمام المستنصر بالله أمير المؤمنين إلى دعاة اليمن وغيرهم**، ص ١٦٧ ـ ١٦٩ و٢٠٣ ـ ٢٠٦، و Al-Hamdānī, "The Letters of al-Mustanṣir bi'llāh," pp. 321-324.

المستنصر قد يكون مرتبطاً بصورة مباشرة بتطور المصالح التجارية الفاطمية الجديدة، التي استلزمت الاستفادة من اليمن كقاعدة آمنة على ساحل البحر الأحمر للتجارة مع الهند.

وفي عهد السيدة أيضاً، حدث الانقسام إلى النزارية والمستعلية عام ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م في المذهب الإسماعيلي، وقد قسَم هذا الانشقاق، الذي نشب حول خلافة المستنصر، المجتمع الإسماعيلي الموحد آنذاك إلى فصيلين متنافسين: المستعلية التي سُمِّيت باسم الإمام المستعلي، والتي اعترفت به خليفة للمستنصر على عرش الدولة الفاطمية؛ والنزارية التي تمسكت بحقوق نزار الابن الأكبر، والوريث الأصلي للعرش الذي استُبعِد بالقوة بسبب مكائد الفضل، الوزير الفاطمي العتي. وقد قُبِض نهايةَ الأمر على نزار بعد فشل ثورته التي لم تدم طويلاً، وقُتِل في القاهرة عام ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م.

ونتيجة للعلاقات الوثيقة بين اليمن الصليحية ومصر الفاطمية، اعترفت الملكة السيدة بـ«المستعلي» حاكماً شرعيّاً بعد الإمام المستنصر، محافظةً بذلك على روابطها بالقاهرة، وبمقر الدعوة هناك، الذي أصبح مركزاً للدعوة المستعلية. وانصياعاً لقرار السيدة، انضمت المجتمعات الإسماعيلية في اليمن وجوجارات، ومعظم الإسماعيليين في مصر وسوريا إلى معسكر المستعلي دونما انشقاق. في مقابل ذلك، أيَّد الإسماعيليون في البلدان الشرقية الواقعة ضمن الأراضي السُّلجوقية، والتي صارت لاحقاً إلى قيادة حسن الصباح (٥١٨هـ/ ١١٢٤م)، نزاراً، ورفضوا الاعتراف بإمامة الخليفة المستعلي، فقام حسن الصباح، الذي يتبع بالفعل سياسة ثورية مستقلة من مقره الجبلي في قلعة «آلموت» شمالي فارس، بقطع علاقاته نهائيّاً بالقاهرة؛ وأسس الدعوة النزارية المستقلة فعليّاً على غرار ما أسسته الملكة السيدة للدعوة المستعلية الطيبية بعد ذلك بعقود قليلة.

وظلت الملكة السيدة على صلة وثيقة بالخليفة الفاطمي المستعلي (٤٨٧ ـ ٤٩٥هـ/ ١٠٩٤ ـ ١١٠١م)، وخليفته الأمير (٤٩٥ ـ ٥٢٤هـ/ ١١٠١ ـ ١١٣٠م)،

الذي خلع عليها العديد من الألقاب الشرفية[١٤]. وإلى وفاته عام ٥١٥هـ/ ١١٢١م، ظلّ الفضل، الوزير وقائد الجيش، الحاكم الفعلي لمصر الفاطمية، والمشرف أيضاً على شؤون الدعوة المستعلية. وفي هذه الفترة، بدأت الدولة الفاطمية في الانهيار على نحو مُطَّرِد، وساعد على ذلك مواجهاتها مع الصليبيين، وغزا «بولدوين الأول»، ملك مملكة بيت المقدس، مصر بالفعل مؤقتاً عام ٥١١هـ/ ١١١٧م، كما واجهت الدولة الصليحية ضغوطاً من الزيديين وغيرهم، على حين تحدّى العديد من الزعماء القبليين اليمنيين المؤثرين سلطة السيدة، ولكن دونما نجاح يُذْكر. وحاول القاضي عمران، الذي كان يدعم الصليحية سابقاً، خاصة حشد العشائر الهمدانية المختلفة ضدها؛ إذ كانت له خلافاته مع الداعية لمك، إلى جانب رفضه لسلطة المرأة الحاكمة. وفقد الصليحيون نتيجة لهذه التحديات صنعاء في نهاية الأمر، لتستولي عليها الأسرة الهمدانية الجديدة التي كانت تدعمها أسرة القاضي عمران. وظلت السيدة ترعى شؤون الدعوة اليمنية بالتعاون مع رئيس الدعوة التنفيذي لمك، ولمّا وافت لمك المنية عام ٤٩١هـ/ ١٠٩٨م على وجه التفريب، تولى ابنه يحيى إدارة شؤون الدعوة حتى وفاته عام ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م.

وتوجد دلالات على تدهور العلاقات بين الملكة الصليحية والبلاط الفاطمي في الأعوام الأخيرة من وزارة الفضل، وربما كان هذا راجعاً لنقل ابن نجيب الدولة عام ٥١٣هـ/ ١١١٩م من القاهرة إلى اليمن؛ لتمكين الدولة الفاطمية على نحو أكبر من الدولة الصليحية، ولكن لم تكن لابن نجيب الدولة وجنوده الأرمن شعبية كبيرة في اليمن، لذا؛ حاولت الملكة التخلص منه. ويأتي عام ٥١٩هـ/ ١١٢٥م، فيُستدعى ابن نجيب الدولة ـ الذي أعاد المأمون، خليفة الفضل، لاحقاً دعم مهمته ذاتها في اليمن ـ إلى القاهرة ليغرق في أثناء رحلة العودة. وفي الأعوام الأخيرة من حكم الأمير، أصبح لدى الملكة السيدة شكٌ عميق في الفاطميين، وكانت على استعداد لإعلان استقلالها عن الدولة الفاطمية، وقد سنحت لها الفرصة لاتخاذ هذا القرار

---

(١٤) انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا**، نشره وحققه وعلق حواشيه وقدّم له ووضع فهارسه جمال الدين الشيال ومحمد حلمي محمد أحمد، مكتبة المقريزي الصغيرة؛ ٢، ٣ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٧ ـ ١٩٧٣)، ٣/ ١٠٣.

بوفاة الأمير، وحدوث الانقسام الحافظي الطيبي في الاسماعيلية المستعلية. وجاءت في الوقت ذاته وفاة الداعية يحيى بن لمك الحمادي عام ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م، ليصبح مساعده الداعية الذئيب بن موسى الوديع الحمداني رئيساً تنفيذياً للدعوة اليمنية، وهو التعيين الذي نال موافقة واستحسان كل من الملكة السيدة، والداعية يحيى من قبل.

واغتيل الأمير، الخليفة الفاطمي العاشر والإمام الإسماعيلي المستعلي العشرين، في ذي القعدة ٥٢٤هـ الموافق تشرين/ أكتوبر الأول ١١٣٠م، لتبدأ الخلافة الفاطمية المرحلة الأخيرة من الانهيار والضعف، التي ساد فيها عدد كبير من الأزمات الملكية والدينية والسياسية والعسكرية، في حين زاد انشقاق جديد أضعف الدعوة المستعلية. فوفقاً للتراث الطيبي المستعلي، أنجب الأمير ولداً سماه الطيب قبل وفاته ببضعة أشهر، وهذه الرواية مدعومة برسالة الأمير التي أرسلها الشريف محمد بن حيدرة للملكة الصليحية في اليمن يعلن فيها مولد «أبي القاسم الطيب» في ربيع الثاني من عام ٥٢٤هـ[١٥]، كما يشهد على حقيقة الطيب تاريخياً ابن المُيسَّر المتوفى عام ٦٧٧هـ/ ١٢٧٨م[١٦]، ومؤرخون آخرون. وقد عُيِّن الطيبُ على أيَّة حال من فوره وريثاً للأمير، إلا أنَّ مَن تولى السلطة ابن عمه «أبو الميمون عبد الماجد»، الذي أُعلِن في أواخر عام ٥٢٦هـ/ ١١٣٢م خليفة وإماماً بلقب الحافظ لدين الله.

وقد سبَّب إعلانُ الحافظ خليفة وإماماً انقساماً كبيراً داخل الجماعة المستعلية؛ إذ لاقى ادعاؤه الإمامة خاصة، رغم عدم كونه السليل المباشر للإمام المستعلي، دعماً من تنظيم الدعوة الرسمية في القاهرة، ومن غالب الجماعة الإسماعيلية المستعلية في مصر والشام، وهم من أُطلِق عليهم اسم

---

(١٥) حُفِظ هذا السجل في المجلد السابع من كتاب **عيون الأخبار**، للداعي إدريس، وفي مصادر طيبية أخرى؛ وذكر أيضاً في كتاب: الحكمي، **تاريخ اليمن: ويليه المختصر المنقول من كتاب العبر لعبد الرحمٰن ابن خلدون المغربي ثم أخبار القرامطة باليمن**، يقع النص في ص ١٠٠ ـ ١٠٢، والترجمة في ص ١٣٥ ـ ٣٦. انظر أيضاً: Stern, "The Succession to the Fāṭimid Imam al-Āmir, the Claims of the Later Fāṭimids to the Imamate, and the Rise of Ṭayyibī Ismailism," p. 194.

انظر أيضاً: الهمداني، **الصليحيون الحركة الفاطمية في اليمن (من سنة ٢٦٨ هـ إلى سنة ٦٢٦ هـ)**، ص ١٨٣ ـ ١٨٤، و٣٢١ ـ ٣٢٢.

(١٦) انظر: تاج الدين محمد بن علي بن الميسر، **أخبار مصر**، تحقيق أ. فؤاد سيد (القاهرة: معهد الآثار الشرقية الفرنسي، ١٩٨١)، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

«الحافظية». وكان الوضع مختلفاً تماماً في اليمن، فظهرت منافسة شديدة على السلطة السياسية في الجماعة المستعلية؛ وانقسم الإسماعيليون اليمنيون، الذين كانوا على صلة وثيقة بمقر الدعوة في القاهرة، إلى فصيلين، ودعمت الملكة الصليحية، التي صارت واقعيةً تماماً في علاقتها بالقاهرة، الطيب على الفور، واعترفت به خليفة للأمير على الإمامة. وعُرف هؤلاء الإسماعيليون أولاً باسم «الأميرية»، ولكن بعد تأسيس الدعوة الطيبية المستقلة في اليمن صاروا تحت اسم «الطيبية»، وصارت السيدة القائد الرسمي للفصيل الطيبي في اليمن، وقطعت علاقتها بالقاهرة مثلما فعل حسن الصباح في فارس بعد وفاة المستنصر عام ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م، ودعم الداعية الذئيب، مدير شؤون الدعوة اليمنية، قرار السيدة تماماً. وعلى الجانب الآخر، دعم الزيديون في عدن، وبعض الهمدانيين في صنعاء، الذين استقلوا عن الصليحيين، الإسماعيلية الحافظية، واعترفوا بالحافظ وبالخلفاء الفاطميين من بعده كأئمة لهم. وما لبثت الإسماعيلية الحافظية، المرتبطة بالنظام الفاطمي الحاكم، أن اندثرت بعد انهيار الأسرة الفاطمية الحاكمة عام ٥٦٧هـ/ ١١٧١م، وغزو الأيوبيين لجنوب شبه الجزيرة العربية في عام ٥٦٩هـ/ ١١٧٣م؛ ولكن الدعوة الطيبية، التي كانت قد بدأتها السيدة، استمرت في اليمن على الرغم من بقاء مقرها في حراز. ونتيجة للعلاقات الوثيقة بين اليمن الصليحية وجوجارات، لاقى الطيبيون دعماً في الهند الغربية أيضاً، مما صبّ، في النهاية، في مصلحة جماعة الإسماعيليين الطيبيين المعروفين باسم «البهرة».

ليس لدينا الكثير من المعلومات عن مصير الطيب، الذي يبدو أنه قُتِل في طفولته بأمر من الحافظ، ولكن الطيبيين يعتقدون أن الطيب ما زال على قيد الحياة، ولكنه اختفى في مكان ما؛ والإمامة قد استمرت بعد ذلك سرّاً في سلالته، وانتقلت من الأب للابن في فترة السِتْر التي بدأت باختفاء الطيب. لقد كانت أنباء مولد الطيب مصدر سعادة غمرت بلاط الصليحية، ولدينا هنا رواية شاهد عيان هو الخطّاب مساعد الداعي الذئيب(١٧). ومنذ

(١٧) الفقرة ذات الصلة مأخوذة من مخطوط الخطاب، **غايات المواليد**، وتوجد أيضاً في:
W. Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids* (London: H. Milford for the Islamic Research Association, 1942), pp. 37-38.

ذلك الوقت حتى وفاتها، بذلت الملكة الصليحية المسنة كل جهدها لدعم الدعوة اليمنية نيابةً عن الطيب والذئيب، وغيره من قادة الدعوة في اليمن الصليحية، الذين عُرِفوا منذ ذلك الوقت بالدعوة الطيبية. وبعد عام ٥٢٦هـ/ ١١٣٢م، أعلنت السيدةُ الذئيبَ الداعي المطلق، أو الداعية ذا السلطة المطلقة. ولمّا أنها كانت قد قطعت علاقتها بمصر الفاطمية، جعلت الدعوة الطيبية مستقلة عن الدولة الصليحية، وكان ذلك إجراءً حكيماً؛ لأنه ضمن بقاء الإسماعيلية الطيبية بعد سقوط الدولة الصليحية. ولقد كانت للداعي المطلق سلطة القيام بالأنشطة الدعوية نيابة عن الإمام الطيب المختفي، وشهد ذلك تأسيس الدعوة الطيبية المستقلة في اليمن تحت قيادة الداعي المطلق؛ وهو اللقب الذي احتفظ به خلفاء الذئيب[١٨]. وهكذا، أصبح الداعي الذئيب أوّل الدعاة المطلَقين الذين تعاقبوا واحداً من بعد واحدٍ في فترة الستر في تاريخ الإسماعيلية الطيبية.

وقد ساعد الذئيب كما أسلفنا في البداية الخطّاب بن الحسن؛ الذي كان ينتمي لأسرة من زعماء الحجور، وهي إحدى عشائر الهمدانية، كما حارب السلطانُ الحجوريُّ الخطابُ، وهو آنذاك شاعر يمني ومؤلف إسماعيلي له قدره من الأهمية، ببسالة نيابة عن الملكة الصليحية. وساعد إخلاصه للسيدة الحرة، وخدماته العسكرية التي قدمها في سبيل الإسماعيليين على نجاح الدعوة الطيبية الأولى بشكل كبير في أوقات عصيبة، حتى لقي حتفه قتلاً عام ٥٣٣هـ/ ١١٣٨م بعد عام من وفاة الملكة. وبمقتل الخطاب، عيَّن الذئيبُ إبراهيمَ بن الحسين الحميدي، الذي كان ينتمي لعشيرة الحميدية من بني حمدان، مساعداً له. وبعد وفاة الذئيب عام ٥٤٦هـ/ ١١٥١م، نجح إبراهيم الذي توفي عام ٥٥٧هـ/ ١١٦٢م في قيادة الدعوة الطيبية باعتباره ثاني الدعاة المطلَقين، وكان الذئيب والخطاب وإبراهيم حقيقةً الرعيل الأول من قادة الدعوة الطيبية الذين دعموا امتداد الإسماعيلية في اليمن برعاية وإرشاد

= الترجمة الإنجليزية في: Stern, Ibid., pp. 223-224.

(١٨) يروي الداعية حاتم بن إبراهيم تاريخ الدعوة الطيبية الأولى في كتابه الذي لم يُنشر **تحفة القلوب**. وقد ذكر الداعية إدريس روايات سيرة الذئيب وخلفائه في كتابه الذي لم يُنشر **عيون الأخبار**، ج ٧، وكتابه نزهة الأفكار.

انظر أيضاً: Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, p. 285.

من السيدة، حتى صارت الدعوة الطيبية في ذلك الوقت مستقلة تماماً عن النظام الفاطمي الحاكم، وعن الدولة الصليحية، مما يفسر بقاءها بعد سقوط الأسرتين الحاكمتين، دون الحصول على أيّ دعم سياسي، وهو ما ساعد أيضاً في انتشارها بنجاح في اليمن والهند الغربية. ويرجع سبب وجود أقليات الجماعة الطيبية المستعلية اليوم حقيقةً إلى قيادة السيدة الحرة، ونفاذ بصيرتها، كما يرجع وجود أغلبية من النزاريين في المجتمع الإسماعيلي إلى نجاح حسن الصباح في تأسيس الدعوة النزارية المستقلة، في حين ظلّ الإمامان بعيدين عن أتباعهما في كلتا الحالتين.

توفيت الملكة السيدة الحرّة بنت أحمد الصليحي عام ٥٣٢هـ/١١٣٨م بعد فترة حكم طويلة ماجت بالأحداث، وكتبت وفاتها نهاية الأسرة الصليحية الحاكمة التي لجأت بعد ذلك إلى بعض الحصون المنتشرة في اليمن لبضعة عقود، فاحتلّت السيدة، الحاكمة القديرة، موضعاً فريداً في سجلات الإسماعيلية التاريخية، ليس فقط لأنها كانت المرأة الوحيدة التي حازت أسمى المراتب في الدعوة الإسماعيلية، وقادت الدعوة اليمنية في أوقات جد عصيبة، بل لأنّها كانت حقيقةً مسؤولة على نحو كبير عن تأسيس الدعوة الطيبية المستعلية التي لا يزال لها أتباع إلى الآن في اليمن والهند وباكستان وغيرها من البلدان. وجدير بالذكر هنا أيضاً أن الإسماعيليين الطيبيين كانوا سبباً في الحفاظ على جزء كبير من النصوص الإسماعيلية التي ظهرت في العصر الفاطمي، ويمكن كذلك أن نُرجِع الفضل الأكبر في الحفاظ على النصوص الإسماعيلية إلى نظر السيدة الثاقب. وآخر دليل على تكريس الملكة السيدة حياتها للإسماعيلية، والدعوة الطيبية وصيتها التي أوصت فيها بمنح مجموعة المجوهرات الشهيرة الخاصة بها للإمام الطيب[١٩].

دُفِنت هذه المرأة الصليحية الإسماعيلية التي كانت لها مكانتها من الأهمية في العصور الوسطى الإسلامية في مسجد ذي جبلة الذي كانت قد شيدته بنفسها، وظلّ قبرها على مر القرون مزاراً للمسلمين من مختلف

(١٩) قام إدريس بحفظ شهادة السيدة التي تشمل وصفاً لمجموعة المجوهرات الخاصة بها في كتابه **عيون الأخبار**، ج ٧، وأعاد حفظها الهمداني في كتابه **الصليحيون الحركة الفاطمية في اليمن (من سنة ٢٦٨ هـ إلى سنة ٦٢٦ هـ)**، ص ٣٢٣ ـ ٣٣٠.

الجماعات، ولا يَعِي كثير منهم صلتها بالشيعة الإسماعيلية. وقام الزيديون وغيرهم من أعداء الاسماعيلية بمحاولات عديدة في العصور الوسطى لتدمير مسجد ذي جبلة؛ إلا أن مرقد السيدة الحرة المزخرف بآيات من القرآن ظل قائماً إلى أن هدمه أعضاء جماعة محلية في أيلول/سبتمبر ١٩٩٣م، وذلك لاعتبارهم زيارة قبرها هرطقة[٢٠].

(٢٠) ندين بهذه المعلومة لتيم ماكينتوش سميث الذي سكن باليمن مدة طويلة.

الفصل السادس

«الشاهنامة» اعتراض النساء ضروب من النواح

بقلم: أولجا م. ديفيدسون

مما يُورِدُه كتاب الملاحم الفارسية نواح النساء الحقيقي الذي عدّه علماء الأنثروبولوجيا بنوعها الأدبي موروثاً حياً.

يمكن تعريف التقاليد الاجتماعية للنواح بأنها التعبير، على نحو الغناء، عن الحزن على وفاة شخص ما، أو على وقوع أيٍّ من مثل هذه البلايا. وللنواح صور كثيرة ومختلفة باختلاف المجتمعات، إلا أنّ القاسم المشترك بين معظم هذه الصور هو اختصاص نوع بعينه به؛ فنرى النواح في بعض المجتمعات من أمور النساء، على حين يُعزى إلى الرجال والنساء معاً في مجتمعات أخرى، مع تباينٍ في الصور والأساليب بين الرجال والنساء[1]. ومن الصعب بوجهٍ عام تتبع ما نُقِل عن نواح النساء في مخطوطات العصور الوسطى الإسلامية، خاصة وقد أُثِر عن النبي قوله إن النواح على الميت أحد عادات الجاهلية الثلاث التي يجب على المسلمين هجرها، بالإضافة إلى الاستسقاء بالنجوم، والطعن في الأنساب[2]. ويبقى مع ذلك دليل دامغ على وجود النواح في العصور الوسطى بإيران، في النواح المقتبس من الملحمة الفارسية المهمة المعروفة باسم **كتاب الملوك** أو **الشاهنامة** للفردوسي، الذي انتهى منها تقريباً في بداية القرن الحادي عشر. وينصب تركيز ورقة البحث هذه على أحد الأمثلة

---

(١) Paul C. Rosenblatt, R. Pstricia Walsh and Douglas A. Jackson, *Grief and Mourning in Cross-Cultural Perspective* (New Haven, CT: Human Relations Area File Press, 1976).

(٢) لقراءة نص الكلمات، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **المنتخب من ذيل المذيل**، ٣/ ٢٣٨٧؛ أبو الحسن عز الدين بن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة** (القاهرة: جمعية المعارف المصرية، ١٢٨٠هـ/ ١٨٦٣م)، ١/ ٢٩٩، و Toufic Fahd, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 8, pp. 64-65. انظر أيضاً: Mohamed Abdesselem, *Le Théme de la mort* (Tunis: Publications de l'Université Tunis, 1977), esp. pp. 97-104.

منه، وهو نواح «تهمينه» على ابنها «سهراب» الذي قتله «رستم»[٣].

وهنا قد يُطرَح اعتراض بأن هذا ما هو إلا مجرد تمثيل على النواح، وليس بالضرورة نواحاً حقيقيّاً، إلا أنّه يظل نواحاً صادراً عن واحدة من شخصيات الملحمة، ولكن أنّى لنا بالاطمئنان إلى كلام أجراه شاعر على لسان شخصية من ماضي إيران البطولي السحيق؟ وسنفترض برغم ذلك تطابقاً بين ما جيء به على لسان «تهمينه» من حيث الشكل والمحتوى مع ما دوَّنه علماء الإثنوجرافيا من ملحوظات ببحوث في نطاق متنوع من المجتمعات التي لا تزال موروثات النواح التقليدية قائمة فيها إلى يومنا هذا. وتتعيّن واحدة من السمات المميزة لهذا النواح الواقعي للمرأة في عنصر «الاعتراض الذي يحدده النوع»؛ أي نوعها كامرأةٍ إزاء سوء حظها بوجه خاص، وإزاء مصيرها بوجه عام[٤].

ولا يقلل التعبير عن العاطفة كالحزن في صورة الغناء من كونها ما تزال عاطفةً، هذا إن قبلنا بالجدلية الأنثروبولوجية التي ترى أن العاطفة مركب ثقافي[٥]؛ بل قد نستبين، استناداً إلى الملحوظات الإثنوجرافية، أن مزيج النواح المنطوي على عنصري الغناء والعويل يمكن أن يُوسِّع ويُعمِّق من

(٣) ونحن نتبع عامةَ القراءات الموجودة في: Jules Mohl, ed., *Le Livre des rois* (Paris: Maisonneuve, 1938-1978), vol. 2, pp. 188-192 (lines 1220-1460).

تحذِف الطبعات الأحدث الأكثر علميةً من الشاهنامة، على أساس الافتراضات التحريرية التي لا نتفق معها (انظر عموماً العمل المذكور في الهامش الرقم ٧)، عدداً من الأبيات التي ضمها مهل. انظر: Y. E. Bertels [et al.], eds., *Firdawsī: Shāhnāma*, 9 vols. (Moscow: Akademija Nauk SSSR, 1960-1971), vol. 2, pp. 258-261, and Djalal Khaleghi-Motlagh, ed., *Firdawsī: The Shahnama*, 4 vols. (New York: Mazda Press,1988-1995), vol. 2, pp. 198-199, lines 1-35.

(حيث أفردت للنقد في تلك الصفحات).

(٤) لمزيد من الدراسات الإثنوجرافية لأعراف نواح النساء في المجتمعات القبلية في العالم الإسلامي اليوم، انظر على سبيل المثال: Laila Abu-Lughod: "Honor and the Sentiments of Loss in a Bedouin Society," *American Ethnologist*, vol. 12 (1985), pp. 245-261, and *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley, CA: University of California Press, 1986), esp. pp. 197-204.

وانظر عملاً آخر مهماً: Benedicte Grima, *The Performance of Emotion among Paxtun Women: "The Misfortunes which have Befallen Me"* (Austin, TX: University of Texas Press, 1992).

(٥) Catherine Lutz, "Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category," *Cultural Anthropology*, vol. 1 (1986), pp. 287-309.

تجربة الحزن الفعلية[٦]، فأداء النواح من ثمّ مسألة شاعرية. وسنبلغ إلى القول بأن أدبيات ملحمة الفردوسي هذه تقتضي من الشاعر رصد الشاعريات الذاتية للنواحات التي يمثلها في عمله، فحين تُفصح تهمينه عن أساها وحُميًّاها لمقتل ابنها سهراب بيد أبيه رستم، لا تنطوي الكلمات التي ينتقيها مؤلف الملحمة للتعبير عن عواطفها على شاعرية فحسب، بل تتعين هذه الكلمات أداءً للنواح يُؤطّره أداء ملحمة **الشاهنامة**[٧]. ومن ثمّ، تتعين أدبيات الاعتراض المتأصلة في نواح تهمينه مُؤَطَّرة بوجه الأناةِ في داخل مجمل أدبيات التنسيب الملكي والبطولي المتأصل في السرد الشامل في **كتاب الملوك** للفردوسي[٨].

ولتقريب أوجه الشبه، نقارن ذلك بتأطير نواح النساء الحاصل في الموروث الملحمي لدى اليونان القديمة، وخاصة ملحمة **الإلياذة** لهوميروس كما حللها «ريتشارد ب. مارتن» Richard P. Martin[٩]؛ إذ يرى مارتن، فيما يتصل ببحث الأدبيات الشفهية بوجه عام، «أن علينا أن ننحي فكرة «النوع» بوصفها مفهوماً أدبيّاً جانباً، مع ارتياض مناهج العمل التي يتبعها علماء الأنثروبولوجيا»[١٠]. وبذلك، يتعين السرد الظاهري تبعاً لمارتن من **الإلياذة**، مُورِداً المخاطبات المضمَرة للشخصيات داخل السرد، تمثيلاً بوجه الواقع لأداء الأنواع الأدبية الشفهية. وتتضمن المخاطبات المضمرة هذه النواح، والصلوات والتضرع، وإصدار الأوامر، والمدح والذم، والسرد استناداً إلى الذاكرة، ويشير مارتن إلى «ما يُجتنى من ثمار لدى اعتبار كل مخاطبة في القصيدة - أي **الإلياذة** - نظماً بذاتها، قصيدةً داخل الملحمة، خاضعةً

(٦) Steven Feld, *Birds, Weeping, Poetics and Song in Kululi Expression, 2nd ed.* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990).

(٧) للجدلية القائلة بأن **الشاهنامة** ألفها الفردوسي من أجل الأداء، أو بوصفها أداءً (وأن التأليف جعل مفهوم «الأداء» متجانساً مع مفهوم «تدوين كتاب»)، انظر: Olga M. Davidson, *Poet and Hero in the Persian Book of Kings* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994).

(٨) عن الاتجاهات الخفية لزعزعة الاستقرار السياسي في إطار «الشاهنامة» الروائي العام، انظر: Dick Davis, *Epic and Sedition: The Case of Ferdowsi's Shâhnâmeh* (Fayetteville: University of Arkansas Press, 1992).

(٩) Richard P. Martin, *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Illiad* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).

(١٠) Martin, Ibid., p. 44.

لأعراف الخطاب»[11]. ومن ثمّ، تتعين المخاطبات المقتبسة من الشخصيات في «الإلياذة» «في واقع الأمر نسخاً مصوغة أسلوبياً من الصور الفنية الشفهية المَصوغة أسلوبياً، والسابقة على النص وجوداً، كمثل النواح والتوبيخ والفخر». وبوجه الإيجاز، «تتكوّن الإلياذة نفسها من «أنواع شعرية» متنوعة في داخلها كملحمة»[12].

فبمقدور الشاعر الشفهي «استحضار كيفية تخاطب الرجال والنساء من معاصريه»؛ وذلك لأن «أسلوب الإلقاء في هذه الأنواع الأدبية المضمرة ينحو بشدة لكونه متأصلاً وتقليديّاً فيها، على حين يتبدى البيان من جهة أخرى موطنَ نَظْم عفوي في مجريات الأداء»[13]. وباعتبار «الكيفية التي يتخاطب على نحوها الأبطال»، نستبين أن هؤلاء الأبطال «يؤدون بغية التطابق مع جمهور الحضور»[14]. وتعرض **الإلياذة** شخصيتي هيلينا وهيكابي كـ«شخصيتين ممثلتين للنواح فعلاً»، «تؤديان دوراً أدائيّاً يؤمل منهما، مستخدمتين نوعاً أدبيّاً مميزاً... بغية خلق التأثير الدرامي»[15]، إلا أنه لن يتحقق هذا التأثير الدرامي للأداء المؤطَّر ما لم يتعين السرد المؤطَّر أداءً قائماً بذاته؛ «إذ ليس للحكاية في الموروث الشفهي... معنى خارج إطار الأداء»[16].

ولكي يكون لنواح تهمينه في **الشاهنامة** معنى اعتراض المرأة، يجب أن يكون له مقصد نابع من داخله؛ بوصفه فعلاً خطابيّاً لذاته وبذاته، كما يجب أيضاً أن يكون له مقصد خارجي؛ بوصفهِ مُكوِّناً ضمن فعل خطابي أكبر

---

(11) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(12) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(13) المصدر نفسه، ص ٨٥. لتطبيق طرق مارتن على الموروثات الملحمية العربية الشفهية الباقية، وخاصة على ملحمة **سيرة بني هلال**، انظر: Dwight Reynolds, *Heroic Poets, Poetic Heroes: The Ethnography of Performance in an Arab Oral Epic Traditions* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995), p. 207.

(14) Martin, Ibid., p. 85.

(15) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(16) المصدر نفسه، ص ١٢٩. كما هو الحال في الأنواع الأدبية الأخرى، قد يحدث تداخل، على سبيل المثال، «المدح والنواح متداخلان» (ص ١٤٤).

يتعينه الأداء/النَّظْم الشامل في كتاب الملوك[١٧]. وبغية إعادة ابتناء المقصد الداخلي، علينا البحث بالمقام الأول عن مختلف أنواع البيان الاحتجاجي كما يتجلّى لنا في النواحات الحقيقية للنسوة الموجودات فعلاً في الموروثات الحية التي يتناولها علماء الإثنوجرافيا بالتوصيف.

ومن بين التصنيفات المتاحة للدراسة، تعد موروثات النواح في اليونان الحديثة من أكثر الأدلة إفادة في هذا الصدد في دراسات «لورينج دانفورث» Loring Danforth[١٨]، و«أنا كارافيلي» Anna Caraveli[١٩]، و«نادية سرمتاكس» Nadia Seremtakis[٢٠]، و«مايكل هيرزفيلد» Michael Herzfeld[٢١]، إضافةً إلى بعض الإسهامات المهمة للباحثين الكلاسيكيين، والنقاد الأدبيين، ومنهم «مارجريت أليكجو» Margaret Alexiou[٢٢]، و«جايل هولست ـ فارهفت» Gail Holst-Warhaft[٢٣].

وقد اقتبسنا في الواقع كلمة «اعتراض» من عنوان أحد أعمال «أنا كارافيلي»، مُوظّفين إياها في عنوان مقالتنا هذه؛ إذ أثبتت دراستها بوجه خاص «فعاليتها في إظهار الكيفية التي قد تتيح بها النواحات تدمير النُّظُم

---

(١٧) للمزيد عن التطبيق الأنثروبولوجي لمفهوم «فعل المخاطبة»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٢، ٢١ ـ ٢٢، ٣١ ـ ٣٢ و٥٢. ويتجاوز تطبيقات أوستن الفلسفية الخالصة في كتابه. انظر: John L. Austin, *How to Do Things with Words,* edited by James O. Urmson (Oxford: Oxford University Press, 1962), and John R. Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech-Acts* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1979).

(١٨) Loring Danforth, *The Death Rituals of Greece* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982).

(١٩) Anna Caraveli, "The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece," in: Jill Dubisch, ed., *Gender and Power in Rural Greece* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), pp. 169-194.

(٢٠) C. Nadia Seremetakis, "The Ethics of Antiphony: The Social Cnstruction of Pain, Gender, and Power in the Southern Peloponnese," *Ethos,* vol. 18 (1990), pp. 281-311.

(٢١) Michael Herzfeld, "In Defiance of Destiny: The Management of Time and Gender at a Cretan Funeral," *American Ethnologist,* vol. 20 (1993), pp. 241-255.

(٢٢) Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1974).

يبقى هذا الكتاب لنا العمل الأساسي عن استمراريات وانقطاعات موروثات النواح النسائي في المجتمع اليوناني منذ القدم حتى الوقت الحالي.

(٢٣) Gail Holst-Warhaft, *Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature* (London: Routledge, 1992).

التسلطية؛ ليس عبر البيان المباشر الصريح، بل عبر تحدي الفصاحة المعيارية»[٢٤]، على حين تقول سرمتاكس إن أداء النساء للنواح الطقسي «يقاوم صراحة المؤسسات والخطابات الخاضعة لهيمنة الذكورية، التي تفكك الممارسة النسوية، وتقلل من المكانة الاجتماعية لعمل المرأة»[٢٥]. ويتضمن هذا في ثناياه تعبيراً مثل هذه «المقاومة» عن سخط يخالج النائحات ضدّ ما هو قائم في الزمان والمكان الراهنين، وضد الأعراف المتمحورة حول مراكز ذكورية كافة.

وعلى نحو ما تشير تحفظات هيرزفيلد، تظل لدينا حدود لمواصلة التفكير على هذا النحو: «فالسعي وراء (الـ) معنى في هذه النصوص. . . يُعلي بالكاد من قيمة الأحلام البقائية والقومية المتعلقة بالوقوف على (الـ) أصول (الخاصة بـ) هذه الظواهر، أو من قيمة التحليلات الغائية الخاصة بـ (الـ) دلالات (المنساقة على) هذه الظواهر»[٢٦]. ويستطرد بطرح السؤال التالي: هل يغيّر النواح أيّ شيء حقّاً[٢٧]؟

وبالإحالة إلى النواح الذي جمع هيرزفيلد مادته في كريت بوصفه «النص الأساسي» الذي يقيم عليه تحليله، يوضح لنا هيرزفيلد كيف أن هذا التغنّي، الذي قامت بأدائه شابة تنتحب على وفاة والدها الهَرِم، «ينوح على الفقد والتحطم (يعطينا هيرزفيلد هنا تعريفاً من الحد الأدنى للنواح). . . ولربما بدأ هذا التغني أيضاً عملية تعرض وضع هذه الفتاة الاجتماعي المتدني»[٢٨]. وتتلخّص فكرة هيرزفيلد هنا في أن الكلمات التي عبرت بها هذه الفتاة عن وفاة الأب، والمسجلة في دراسته للنواح، لا يمكن أن تُفهَم دون أن نأخذ في الاعتبار تأثير نواحها ليس فقط على المدى القصير، بل أيضاً على المدى البعيد في المجتمع الذي استمع إليها.

(٢٤) Herzfeld, "In Defiance of Destiny: The Management of Time and Gender at a Cretan Funeral," p. 243.

(٢٥) Seremetakis, "The Ethics of Antiphony: The Social Cnstruction of Pain, Gender, and Power in the Southern Peloponnese," p. 507.

(٢٦) Herzfeld, Ibid., p. 242.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٢. عندما يقول «نصّاً» في هذا السياق، يعني مجرد نص تسجيل أداء الشابة للنواح.

ويؤكد هيرزفيلد أن «غموض» عملية الأداء يساعدنا في تفسير «... السبب وراء ما تكتسبه بعض الأحداث على المدى البعيد، وإن بدت غير ذات أهمية البتّة في وقتها الآني»[٢٩]، أو هو ـ أي غموض عملية الأداء ـ ما يعطي النَظْم قوام معناه.

فالفتاة المنتحِبة التي يعرضها هيرزفيلد في دراسته «لم تذعن لما عَدَّه الآخرون «قدرها»، بل تحكمت في «قدرها» بنواحها، وما يستتبعه من أفعال»[٣٠]. وتعني كلمة «miroloyi»؛ أي النواح في اليونانية الحديثة في الواقع، «كلمات عن القدر».

ويمضي هيرزفيلد قُدماً بقوله إن فكرة «التحكم في القدر» تتعين حالة من التناقض فقط حين يُؤخذُ «القدر» بظاهر المعنى منه. ويفسر هيرزفيلد أنه حينما يلوم المجتمعُ الشخصَ المنتحِبَ على ما نزل به من بلاء، باعتبار وقوعه به لعيب أخلاقي ما في شخصه، فقد يكون رده بأنه ما نزل به هذا البلاء إلا قدراً، ولم يكن من ثمّ من سبيل لتجنبه: «فمنطق القدر والشخصية واضح؛ ففشلي ونجاحك مجرد حظ، في حين نجاحي وفشلك برهان على اختلافات جذرية في «الشخصية» بيني وبينك»[٣١]. ويختتم هيرزفيلد تحليله قائلاً إن الغموض المتأصل يترك المجال مفتوحاً لاحتمالية القيام بفعل مستقبلاً.

فمن وجوه التناقض، من ثمّ، أنه كلما ألقت المنتحِبة باللوم على القدر، وعلى عجزها عن التحكم فيه، أمكنها السيطرة على هذا القدَر بيديها أكثر، أمام من يستمعون لنواحها. وإضافةً إلى ذلك، أنها بقدر ما تجعل الآخرين يشاركونها حزنها، بقدر ما تَطَّرِد قوتها احتجاجاً على قدرها. ولبلوغ المدى الأكبر من الأسى، على المنتحِبة أن تجعل مشهد العويل علنيّاً قدر استطاعتها، ففي الموروث اليوناني الحديث ـ على سبيل المثال ـ تستطيع الأم الثكلى تحقيق «المشهد العلني للكارثة الشخصية» بأقصى فعالية بالربط بين آلام المسيح ووفاة ابنها؛ فإن استطاعت الأم المنتحِبة «استحضار

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

صورة جدَّ غنية بالمعاناة الجماعية، فسيبكي الحضور من حولها؛ وذلك لأنها قد صبت تجربتها الفردية في قالب التجربة المشتركة، وأقامت من آلامها الخاصة ماضياً وحاضراً مشتركين»[٣٢].

وعودٌ إلى **الشاهنامة**، على الخطى ذاتها التي عرضنا لها، لنقرأ فقرةً من ملحمة الفردوسي يردّ فيها نواح تهمينه، إذ تنتحب على مصرع ابنها سهراب بيد والده رستم توّاً في المعركة. وفيما يلي عرض مختصر للأحداث التي أدت إلى مثل هذه النهاية المأساوية:

«خرج رستم وحيداً، ليس معه إلا «رِخش» حصانه، للصيد في براري طوران ذات يوم، فما أن يغرق في النوم تاركاً رخش يتجول حرّاً دون لجام، يرى بعضُ التركمان رستم دون حراسة، فيحاولون انتهاز هذه الفرصة؛ ليسرقوا رخش. وينهار رستم عندما يستيقظ، فلا يجد رخش، فيذهب إلى مدينة سمنجان؛ بحثاً عن فرسه، فيدعوه الملك للبقاء في المدينة، ويعده بمساعدته. وتأتيه ابنة الملك تهمينه في منتصف الليل، فتخبره أنها ستعيد له حصانه إذا نام معها وحملت منه، فيقبل رستم العرض. وقبل أن يفترقا في اليوم التالي، يعطيها شارة من خرز؛ طالباً منها إن كان مولوده ذكراً أن تربطها على عضده. فيولد ولدٌ، وتسميه «سهراب»، وهو على صورة والده، يبدو ابن عامٍ وهو لم يزل له من العمر شهر، ويتقن السلاح وهو لم يزل ابن ثلاثة أعوامٍ، فما أن علم من أمه بأبيه رستم، خرج من توران على رأس جيش يطلب والده، وانطلق في سبيله بحثاً عنه، عاقداً النية لئن وجد أباه، ليتحدنّ معه ليطيحا بـ«كيكاوس» شاه الفرس، وليُجلِسَنَّ أباه على عرش إيران، ثم ليميلن إلى «أفراسياب»، ملك طوران، فيخلعنه عن عرشه، وليستوين مكانه عليه، فيكون لهما، أباً وابناً، الغلبة على العالم؛ أي أن يغدُوَا بتوحدهما قهراً فوق من دونهما، فما خروج سهراب بحثاً عن أبيه إلا مقرون بعزمه اجتياح إيران أيضاً.

أراد أفراسياب ملك طوران، وعدو إيران، أن يغزو سهراب إيران، آملاً في هزيمة يلقاها رستم بيد ابنه سهراب الذي ما أن يُستنْفَر إليها ليفعلنها،

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

فتصبح إيران بلا حام يذود عنها، وتفقد بذا سيادتها على العالم[٣٣]. ويمضي أفراسياب في خططه قدماً؛ فإن لقي سهراب حتفه بيد أبيه، فلتأتين على رستم مهلكة قتله ابنه ما بقي بعدها حيّاً، وما يكفل لهذه الخطة النجاح إلا أن تُعَمَّى على سهراب هيئة أبيه، وإلا لو رآه، ما صرعه.

ويغزو سهراب إيران، فتشيع الفوضى في أرجائها، ويقاتل المحاربة الأمازونية «جوردافريد»، فيسلبها أرضها، فترتعد فرائص كيكاوس صاحب العرش، فيرسل إلى رستم يستعجله، لكنّ رستم لا يأخذ الأمر على محمل الجدّ، فيُبطئ عن الشاه ويستمهله، بل يقيم ثلاثة أيام كَامِلَة؛ لاهياً ثَمِلاً. وحضر آخر الأمر لما استدعاه إليه ملكه، فوبخه الشاه على ما كان منه من بطءٍ وأناة، فيخرج غَضِباً، يخشى الجُبن أن يُرمَى به، ومضى يقصد إلى سهراب حرباً، ولم يكن يعرف أنه ابنه. وقبيل لقائهما منازلةً، أشاع سهراب بجيش رستم رعباً وزلزلةً، والتقى الاثنان سجالاً؛ فتارةً بالسلاح نزالاً، وأخرى بالمصارعة رجالاً، وانفصلا لما نزل الليلُ إسدالاً. ويقول له، فلمّا كان الصباح، رجعا، فصرع سهرابُ رستمَ صرعاً، فلما أمكن منه أرضاً، وأراد به ذبحاً، فإذا برستم يستمهله، وبالقول يختله: «القتال في إيران، أن الكَرَّة مرتان، فإن تصرع عدوك بأساً، فَجُزَّ منه رأسَه»، فصدَّق سهراب كذبته، وانطلت عليه حيلته، فتباريا وسهراب يطلب طلبه، ورستم قد أنهكه العناء، يرفع يديه إلى السماء، راجياً أن تُردَّ عليه حُميَّاه، تلك التي يذوب منها الصخر إن وطأته قدماه. حتى كان صباح ثالث وأخير، كان الظفر لرستم المكير، فشارف بيده الموتَ سهرابُ، فانجلت الحقيقة، وسهمها أصاب، والفاجعة تحمي على رستم من العذاب، فطلب إلى كيكاوس يسأله لابنه دواءً يُسعِف حياته وينجده، لكن الشاه أبى؛ خوفاً منهما على مقعده».

وفيما يلي ترجمتنا لنواح تهمينه، وقد قمت بتقطيعه إلى عدة مراحل، مع التعليق على كل مرحلة[٣٤]:

---

(٣٣) للمزيد عن هذه التيمة لدى دايفيدسون، انظر: Davidson, *Poet and Hero in the Persian Book of Kings*, pp. 128-141.

(٣٤) استخدم مصطلح «مرحلة» في ضوء النموذج «المراحل الخمس للموت» الذي قدمته: Elizabeth Kubler-Ross, *On Death and Dying* (New York: Macmillan, 1969).

«وظلت تنادي وقد سلا عنها الكرى:
أين أنت، جنانَ أمك؟ أوُوريت الثرى؟
قلت وقد تعلقت بالطريق عيني:
عساه خبر من بُنَيَّ ورستم يأتيني.
فقلت وخيالي هكذا برأسي يجوبُ:
هذا بُني الآن مناكبَ الأرض يجوب؛
ينشد ريح أبيه يطلبه بلا كـلل،
أَبُنَيَّ، رُحماك، أعجل بعود، ولا تُطِلِ».

هنا تنكر تهمينه مصرع ابنها، وتقبله في آنٍ معاً، وهذا الغموض الذي يتراوح بين الإنكار الغاضب والإذعان البائس يتوافق مع وصفها الذاتي الغامض؛ فهي تتحدث بصوت المرأة في كل مراحل عمرها؛ إذ تتحدث تارة بلسان العروس الشابة التي أصبحت أمّاً لتوِّها، وأخرى بلسان الأرملة العجوز التي لم ترَ طوال حياتها سوى قسوة العالم الذي قُدِّر فيه للرجال شنّ الحرب. وتعزِّز الصورةُ المعممةُ للمرأة الحزينة بلاغةَ «النظرة العامة للكارثة الشخصية».

وهنا أيضاً تلعب تهمينه دورين في الوقت ذاته: دور الأم الواثقة والثكلى، التي لا تستطيع تصديق ما حدث، وهي التي لطالما يختلجها الشك في الحقيقة. وهي بإنكارها توجه النواح لابنها كما لو كان حيّاً؛ فتبدأ بسؤاله عن مكانه، ثم تخبره أنها كانت تنتظر عودته بقلق شديد، وكانت تتوقع على الأقل أن تسمع أنباءً طيبة عنه. وتصوِّر نفسها كأيِّ أم تتوقع عودة ابنها للمنزل، وتُطمئِن نفسها بأنها ستعلم مكانه قريباً، ثم تقول إن خيالها، الذي عبرت عنه بكلمة «gomān» التي يمكن ترجمتها بوجه سلبي بـ«الشك»، صوَّر لها أن سهراب الذي رحل بحثاً عن والده سيسرع الآن بالعودة إلى المنزل. إنها تتخيل عودته ليعيشا مرة أخرى في سعادة، وهي هنا تدرك أن مثل هذا اللقاء يحدث في مخيلتها فقط، وليس في الواقع، وهكذا يتحد هذا الأمل الذي تُلوِّنه السعادة بحطامه في شعور واحد.

وتهمينه تتطلع مثل حارسٍ لترى مَن القادم من آخر الطريق، مصوِّرةً

نفسها على أنها تتوقع شيئاً ما لن يحدث مطلقاً، وهو رؤيتها ابنها عائداً إلى المنزل يصحب والده، وتُجاري هذه الصورة بالطبع رؤيتها لابنها، الذي يُصوَّرُ بدوره حارساً يقظاً يجوب الأرض؛ بحثاً عن والده. وتبرز مهمةُ الحراسة المزدوجة للأم والابن - إذ هي يقظة أبداً، عيناها معلقتان بالطريق، وإذ هو مستمر يجوب العالم؛ باحثاً عن والده - حالة التفاعل بين الآمال الغِرَّة والحقيقة المُرَّة؛ إذ تقلب هذه المهمةُ الحقيقةَ والأملَ رأساً على عقب، وتُحيل منه الباطن ظاهراً. فإن كان خيالها هو فقط ما يهيئ لها أن سهراب قد خرج بحثاً عن والده، فالحقيقة أنه لم يبحث عنه فحسب، بل عثر عليه أيضاً. ويظل ما تقولها بغير تردد أنها تنتظر خبراً عن سهراب ووالده رستم، أو ربما تأمل رؤيتهما؛ إذ هما عائدان إلى البيت معاً، يظل هذا أملاً مُهشَّماً، وهنا يهيئ هذا التحول من خيالها للواقع المَعيش الحضور للمرحلة التالية من نواحها:

«وأنَّى لي بالخبرِ، يا ولدي، أنك بخنجر رستم مُمَزَّعُ الكَبِدِ».

تقصد تهمينه الآن إلى المعنى مباشرةً دون تخير للكلمات؛ فليس هذا بآخر شيء كانت تتوقعه، بل إنها لا ترى سبباً لتوقُّعه أصلاً. ويعود التحول المفاجئ - من عدم تصديقها تقريباً لموت سهراب بالفعل، وعدم ذكرها تورط الأب في قتل ابنه - إلى إقرارها الغاضب الذي لا يقبل الجدل بالحقيقة المغلفة في تساؤل بلاغي لا يُنطَق بلسان النساء كافةً في كل العصور، ولا بلسان الرجال أيضاً؛ فأيّ رجل عاقل يقتل ابنه عمداً؟ إذ لا يمكن أن يكون مثل هذا الرجل إنساناً:

ألم يأسَ أسفاً، وبالأسى ألم يَعْتَصِرِ
لمَرأى محيَّاك وقَدِّكَ ومُرسل شَعْرِ؟
ألم يُشْفِقْ عليك بعين السُّرَّه؛
إذ يُعْمِلُ فيها بيديه خنجره؟

وإذ تمضي تهمينه قدماً بالتعبير عن بؤسها بهذا السخط، فهي تُعلن عن الفارق بين إنسانيتها ووحشية رستم بالإشارة إلى إخفاقه كأبٍ في أن يُدْرِك في ابنه ما عرفته هي كأمٍّ، وارتبطت به ارتباطاً وثيقاً. وتعبر تهمينه عن فخرها في أثناء وصفها لابنها الذي ربّته حتى صار شاباً يافعاً؛ فتصف بدقة

شعره، وهو الشيء الذي لم يلحظه الجميع، خاصةً في المعركة؛ لأن سهراب يرتدي خوذة. وعندما تذكر شَعره، ثم تنتقل للحديث عن بطنه، وخاصةً سُرته، تؤكد على ارتباطها بسهراب لأنها ـ كأمّ ـ الوحيدة التي اتصلت بسهراب جسدياً عندما غذته وهو جنين في أحشائها عن طريق الحبل السُّري، ثم يستحيل نواحها موجَّهاً إلى الحضور من حولها، تسائلهم كيف يتوقعون أن يتصرف همجي مثل رستم خلاف ذلك. لقد رأى رستم سهراب مرةً واحدة في حياته، وكان ذلك في المعركة. وتمضي بدعواها قدماً بصورة رستم وهو يمزق بطن سهراب؛ إذ يظهر هذا الأب بتمزيقه موضع حبل ابنه السُّري؛ الذي كان في وقتٍ ما وسيلة الأم لتغذيته؛ إذ كان جنيناً في رحمها، عدوّاً شرساً، على حين تظهر تهمينه رَؤوماً، فيقف نموذج رستم لنموذجها ضدّاً ونقيضاً؛ فهي تهب الحياة لابنها، على حين يسلبها إياه رستم.

لَكَمْ رأمتك لحماً غضّاً، دلالاً
بك سَهْرى لياليَ وأياماً طوالاً.
وها أنت مضمخ بالدم غَرِقاً،
مُكَفَّناً بِقَميصٍ قد صَارَ مَزِقاً.
فمن سواك أضم إلى أحضان قلبي؟
ومن سواك مؤتمنٌ بالسر لا يُنْبي؟
ومن ذا إليَّ بمثل ما قمت مقاماً؟
ومن ذا إليه أبث حزناً بي وآلاماً؟

تصرف تهمينه الانتباه الآن بعيداً عن رستم، وتوجه الكلام لسهراب مباشرةً، فهي تذكر دورها كأم شابة ترعى الجسد وترضعه، ثم تعلن بمرارة أن كل هذه الرعاية ذهبت هباءً. كما تقارن رعايتها الوقائية والمستمرة لابنها بحالته الآنية؛ إذ هو غارق في دمه بغير حول ولا قوة. وبرغم أن رستم هو السبب في قتل سهراب، فتهمينه تلوم الآن ابنها، وليس زوجها؛ فقد هجرها سهراب بموته[٣٥]، فأضاع رعايتها هباءً، تاركاً إياها الآن وحيدة ليس لها من

(٣٥) عن نمطية لوم النائحة التقليدية للميت المحبوب لهجره لها، وتعريض سمعتها وأمنها للخطر، انظر: Holst-Warhaft, *Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature*, p. 112.

يرعاها. وهي إذ تتهم سهراب بالتخلي عنها حين تسأله عمَّن يمكنها الآن ضمه بين ذراعيها، ومن يمكن أن يكون كاتم أسرارها، ومن سيجلس بجوارها، ومن ستبث له ألمها وحزنها، فهي تلومه أيضاً على عدم إعادة زوجها؛ لكي يؤدي دوره تجاهها كزوج، فعلى رستم أن يؤدي دوره تجاهها ككاتم لأسرارها، وكرجل يملأ ذراعيها الوحيدين المتألمين. وتوجه تهمينه الخطاب لابنها كما لو كان حبيباً قد هجرها، فلقد كان كل شيء لها، وقد كرست حياتها له، فكيف يجرؤ على هجرها؟

«يا لهفى على جسدٍ ونفسٍ، وعيونٍ، ووجه وضيء؛

قرت في التراب بعد صرحٍ وجنان ظلالها تفيء.

طلبت أباك، يا حامي الحمى، يا هُمَام

غير أنك ما لقيته؛ بل لقيت الحمام

فمن ذرا الأمل بفاجعةٍ نزلت يأساً،

فجثوت بؤساً على تراب عليك يُحْثَى».

فتهمينه إذ تنتحب على جسده، الجسد الذي غذته وما قدَّره رستم حق قدره، تنتحب أيضاً على جسده الذي يسكن الآن التراب بدلاً من أن يعيش في وارف العز الذي يستحقه. إن نبرة الحديث هنا أكثر عموميةً؛ إذ قد تصدق على أيّ شاب لقي حتفه في ريعان شبابه، وهذا ما يدعو الحضور للتفكير في آخرين غير سهراب لقوا مصيراً مماثلاً. إن الحقيقة المفجعة في القصة هي أن سهراب وجد بالفعل من كان يبحث عنه؛ أي والده، وانظر بماذا عاد عليه ذلك، بطعنة خنجر في كبده بيد والده، عاد عليه بحثاً مخفقاً انتهى بموت البطل. كما أن خطاب تهمينه الموجه إليه، باعتباره محارباً شديداً، يجعل من خسارتها الشخصية خسارة عامة لكل الناس، فقد استحال سهراب من الأمل إلى اليأس المكفهر، وبالفارسية «زار» تعني النواح أيضاً، فهو يرقد في التراب، ولهذا الانتقال دلالة مغلفة، «زارفار» بالفارسية، وها هو الحضور الآن يلفه الأسى والحزن.

«ألا استوقفت من استل خنجره

إلى بطنك اللجيني وهمَّ يبقره!

لِمَ لَمْ تُرِه ما أعطتك أمك من علامة؟
لِمَ لَمْ ترده إلى صواب لبه قبل الندامة؟
لِم لَمْ تُصدِّق قولها أبداً، إذ أعطتك إياها؟
فهي أمك الآن قابعة دهرها كالسبايا،
بالأسى حزنى، وآلامٌ يُشْعرن منها الحوايا.
لِم لَمْ أرافقك، إذ خرجت على الجيش رأساً؛
إذ تبعت هوى فؤادك تطلب القمر والشمسَ؟
لعرفني رستم وإن لم يرني عن كثبٍ،
ولَأحاطك بالحب ماداً إليك الحنَّ يد أبٍ،
آهٍ، يا ولدي.
ولم يكن ليرمي بالرمح منك خصراً،
ولم يكن بطنك ليمزق بيديه بقراً،
آهٍ، يا ولدي».

تختتم تهمينه نواحها بالانتقال مرة ثانية للتعبير عما يختلج بصدرها، مبتعدة عن الرثاء والسخط العلنيين، ومنتقلة لتوبيخ ابنها؛ لعدم اتباعه نصيحتها، فتلومه على إلقاء نفسه في التهلكة، وتلومه أكثر على جلبه هذه التعاسة عليها، فانفعالها انفعال أم توبخ ابنها؛ لعصيانه أوامرها، موضحة له عواقب سلوكه غير المسؤول. وهي تلومه الآن على إلقاء نفسه في التهلكة؛ لأنه كان باستطاعته تجنب ذلك لو كان قد استمع لنصيحتها، ثم تفرُغ إلى لوم نفسها، فهي كأيّ أمّ تلقي باللائمة على نفسها بعد وفاة ابنها؛ لعدم منعه ولو لم يكن بيدها حيلة. فلو كانت بصحبته، لما أصابه مكروه؛ إذ تخيلت أن رستم كان سيتعرف إليها من بعيد ويعانقها وابنها، بدلاً مما حدث بالفعل. وهي الآن تعيد كرتها إلى الواقع القائم؛ أي بدلاً من أن يطعن ابنه سهراب في كبده.

وبعد أن تنتهي الملحمة من تفصيل نواح تهمينه، تخبرنا أنها قد جمعت كل مقتنيات سهراب ودروعه، وأخذت سيفه، وقطعت ذيل جواده، ثم وزعت مقتنياته على الفقراء. وهي إذ تفعل ذلك، فهي تدمر في الواقع جميع

ما يخلع عليه ثوب البطولة بتحويله إلى أشياء أخرى. وبدلاً من أن تترك درعه ليرثه شخص له من الهُوية ما كان لسابقه؛ أي سهراب، تعطي تهمينه هذا الدرع صدقة للفقراء. وهي إذ تقطع ذيل الجواد، يبدو أنها تحوله من جواد حرب إلى حصان جر عربات، أي إنهما تُحيل السيوف إلى مناجل.

وتعزز هذه الأفعال التي تعقب أداء النواح كلمات الاعتراض التي يعبر عنها النواح نفسه؛ إذ يتجلى بها ذلك التهديد الذي يتضمنه نواح المرأة ضد المؤسسات التي تستند إلى الانفراد الذكوري. وتصف «جيل هولست فارافت» هذا النوع من التهديد في المجتمع اليوناني قديماً وآنياً قائلة:

«على أيَّة دولةٍ، جُلّ حاجتها إلى جيش قوي صامد، أن تُدين ذلك الألم الموجع والرافض الذي يفرزه النواح التقليدي بكافة أوجهه، وإلا فكيف لها أن تجند المتطوعين، وتحافظ على ولائهم؟ وعلى النحو ذاته، متى أقامت الدولة المحاكم القانونية، فكيف لها أن تتحمل مع دائرة الثأر التي تشعلها المنتحبات على قبر أجاممنون، أو خطر الفوضى الذي يُحدثه بعض النواح؟ مثل نواح أرملة «فرِتيس» في مدينة «ماني» في شبه جزيرة «بيلوبونيس» اليونانية، والتي استلت سكيناً، وأعدته وهي في قاعة المحكمة، بعد أن لقي ابنها حتفه بيد جيرانها، وقالت:

«أيها الرئيس، يا سيدي؟

أترى هذا السكين بيدي؟

ما لم نُذِقْهم بالعدل المنايا،

أو بسجنٍ منتهاه النهاية،

فلأقطعن الطريق إلى الشمال،

فإن لم أُصِب أحداً من الرجالِ،

فلأخطفن منهم طفلاً غضّاً،

فلأذبحنه كشاة بالسكين حزّاً،

فما كان لي سوى طفلٍ، بين أيديهم تجزّا»[٣٦].

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥. نقلاً عن: Kyriakos Kassis, Moirológia tês Mása Mānês (Athens: [n. pb.], 1979), vol. p. 74.

ولا تعدّ مثل هذه الكلمات تهديداً، نظراً لما تقوله فحسب، بل تعد تهديداً لماهيتها أيضاً؛ فهي قصيدة نواح، فقد تُسفر فكرة الاعتراض في النواح عن تهديدٍ صريحٍ كما هو الحال هنا، أو تنطوي على تهديد ضمني كما هو الحال في حزنَ الأم على فقدان ابنها في الحرب، والذي من شأنه أن يحبط معنويات جموع المحاربين.

وفي حالة تهمينه، يعدّ احتمال خفض معنويات المحاربين أسوأ بكثير بالطبع؛ لأن وفاة الابن تعكس وحشية الأب، رستم، الذي يعدّ المَثل الأعلى للمحاربين الإيرانيين. وفي هذه الحالة، لا يشكّل نواح الأم خطراً على الجيش فقط؛ أي جموع المحاربين الإيرانيين، بل أيضاً على مكانة المحارب البطولية الذي يعدّ المَثل الأعلى للجيش، وكذلك خطراً على الملحمة التي تعظم من هذا المثل الأعلى في المقام الأول؛ أي «الشاهنامة» نفسها. إضافةً إلى ذلك، يعدّ نواح تهمينه المذكور في الملحمة تهديداً ضمنيّاً للملحمة نفسها. ومع ذلك، تضعف حقيقة إحاطة الملحمة بالنواح من هذا التهديد؛ وذلك لأنّ الإطار يمكنه تكرار التأكيد على الوحدة الذكورية التي يهددها صوت النواح. ويبدأ تكرار التأكيد هذا باقتباس كلمات المحارب نفسه عقب نواح تهمينه مباشرة، وتتمثل الضرورة الدرامية لخطاب هذا المحارب «باهمان» في ذكرى وفاة سهراب. وعلى هذا النحو، تؤكد الملحمة على الصوت الذكوري بعد عام من التهدئة. وبالرغم من أن هذا الحديث البطولي يحمل بعض الموضوعات التي تسود في نواح تهمينه، فإنه يعيد صياغة هذه الموضوعات لتلائم الأفكار السائدة في الملحمة[٣٧]:

«وهكذا قال الفصيح باهمان:

لا تكن للموتى خِلّاً خليلاً؛

فلن تمكث هنا طويلاً،

فتأهب، ولا تصطنع تأخيراً.

قرَع والدُك الطبولَ يوماً شديداً لأجلك،

---

(٣٧) انظر: Bertels [et al.], eds., *Firdawsī: Shāhnāma* (Moscow edition), vol. 2, pp. 249-250, and p. 199 in the Khalegi-Motlagh edition.

أما آن لها أن تصمت الآن من أجلك؟
وهكذا يُكمى سره خفياً فلا يُباح،
فحين تطلب، حيراناً بِشَدَهٍ، المفتاح لن تجده،
فليس يُعرف كيف تُفتح الأبواب الموصدة،
بهذه الفاجعة عادت حياتك للرياح،
وحين يتقدم أبوك، بأية حال، من المحاكمة،
حينئذٍ يكون حكم ربنا
فلا تربط قلبك بذلك العالم المتلاشي،
فليس من شيء يجدي في تلاشيه».

يبدو أن خطاب باهمان يواصل استخدام الأسلوب الخطابي لتهمينه؛ إذ يتخيل أن سهراب لم يمت، وأنه ما زال يبحث عن والده، ولكن الغرض منه هنا يختلف؛ إذ يطلب باهمان هنا من روح البطل الميت غير المستقرة في الواقع أن تتوقف عن البحث عن والده. ففي العالم الذي نتج عن نواح تهمينه، والمقلوب رأساً على عقب، يصبح هذا العالم هو عالم الموتى، وليس العالم الحقيقي. ولأن سهراب ما زال يُوجَّه له الخطاب كما لو كان حيّاً، يمكن وصف عالم الموتى بطبيعة عالم الأحياء العابر. بهذه الصورة، يمكن لكلمات باهمان أن تستحضر التهديد الضمني بالثأر من الروح غير المستقرة لابن رستم المتوفَّى، ويمكن للتهديد الذي استحضرته كلمات نواح تهمينه أن يتبدد الآن في ظلال الموتى الواهية.

الفصل السابع

عصر التُّرْكِ الملحمي: نساء بطلات وأخريات

بقلم: جيفري لويس

تمثل الملحمة القومية التركية، المسماة بـ«غُزّنامه»، تحدياً في وجه التصورات النمطية المسبقة عن المرأة في المجتمع التركي التقليدي.

كان الاتحاد القبلي الذي عُرِفَ بقبائل «الغُزّ» الرحمَ التي خرج منها سواد التُّرْكِ الذين بنوا إمبراطورية السلاجقة في إيران في القرن الحادي عشر الميلادي، التي امتدت لتشمل في مساحتها آسيا الصغرى في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، وهم أيضاً من ابتنى الإمبراطورية العثمانية التي ورثت سالفتها السلجوقية بنهاية القرن الثالث عشر. وبمنتصف القرن الثاني عشر، انزوى هذا الاسم ـ أي الغُزُّ ـ إلى الظل؛ إذ صار مسمّى هذه القبائل ـ أو هكذا سَمُّوا أنفسهم ـ «التُرْك»، أو «التركمان» للذين أبقوا على طريقة الحياة القبلية الأولى.

وقد استقت ملحمة التُّرْك القومية «الغُزّنامه» اسمها من مسمى الأجداد الأُوَلِ، متميزةً عن ملاحم الشعوب الأخرى بكونها عملاً كاملاً على نحو **الإلياذة** Illiad، أو «الإنياذة» Aeneid. وعلى الرغم من وجود أجزاء منها مبعثرة في العديد من الأعمال التاريخية البحتة، وكذا الأعمال التاريخية جزئيّاً[1]، يظلّ الجزء الأطول والأكثر تفصيلاً موجوداً في كتاب **دَدَهْ قُورْقَدْ**[2].

---

(١) انظر كتاب رشيد الدين، **جامع التواريخ**، الذي كُتِب في عام ١٣٠٠م، وكتاب أبي الغازي **بهادور خان**، **شجر التركمان**، الذي يرجع تاريخ كتابته إلى عام ١٠٧٠هـ/ ١٦٥٩م.

(٢) أفضل نسخة حديثة للنص هي كتاب: Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabi* (Ankara: Turk Dil Kurumu, 1958-1963).

وقد عرف «الغُزُّ» الإسلامَ في أثناء هجرتهم من جبال ألطاي غرباً، وصولاً إلى الأراضي الواقعة شرق بحر قزوين بادئ الأمر، ثم إلى إيران والعراق اللتين كانتا تحت حكم خلفاء بغداد العرب. وهجر معظم «الغُزّ» عبادتهم القديمة للسماء والأرض والماء، واعتنقوا الإسلام بنهاية القرن العاشر. وفي مقالة «الغز» المنشورة في **موسوعة الإسلام**، يذكرنا «كلود كيهن» Calude Cahen «ما زال علينا التحقق من ماهية صيغة الإسلام التي تعلموها، والكَمِّ الذي استوعبوه منه بالفعل في البداية»؛ إذ تنطرح مثل هذه التساؤلات لدى قراءة المرء منا كتاب **دده قورقد**.

ويتكون هذا الكتاب من اثنتي عشرة قصة من عصر «الغُزّ» الملحمي، إلى جانب مقدمة أُلِّفت بعد ذلك بوقت طويل، وقد تناقل أمراء الشعراء الرُّحَّل هذه القصص شفاهةً لعدة قرون قبل أن يتم تدوينها، وليس لدينا معرفة بزمن حدوث ذلك. ولا بد أن هذا التدوين قد جاء بعد توقف الترك عن اعتبار أنفسهم غُزّاً؛ أي بنهاية القرن الثاني عشر، ويتجلى هذا في فقرات مثل: «في أيام «الغُزّ»، كانت القاعدة أنه عندما يتزوج الشاب، عليه أن يرمي برمح، ويقيم خيمة الزواج حيثما يقع الرمح»، «وفي أيام «الغُزّ»، عاش محارب شجاع اسمه كانلي كوجا»، «ولم يكن الكذب معروفاً بين نبلاء «الغُزّ»». ولكن هناك إشارات كثيرة إلى أن محتوى هذه القصص أقدم كثيراً من نهاية القرن الثاني عشر، فلعله يرجع على الأقل للوقت الذي كان فيه «الغُزُّ» حديثي العهد بالإسلام. ومن أوضح هذه الإشارات بيت من الشعر يصف الصباح:

«حين يتنفس الفجر الريح بارداً،

وحين يقوم البلبل الأشيب مغرداً،

وتصهل الجياد العربية، إذ ترى السيد.

وحين يقوم الفارسي الألحى مؤذناً...» (٢٧).

= وهناك ترجمتان له بالإنجليزية. انظر: F. Sümer, A. E. Uysal and W. S. Walker, *The Book of Dede Korkut: A Turkish Epic* (Austin, TX; London: University of Texas Press, 1972), and Geoffrey Lewis, *The Book of Dede Korkut* (Harmondsworth: Penguin Press, 1974).

وقد أخذت الاقتباسات في هذا الفصل من الترجمة الأخيرة بتصرف محدود ويشار إليها بالأرقام الموضوعة بين قوسين.

ويوحي الشطر الأخير بأن عدداً قليلاً، وربما لا أحد، من «الغُزّ» كان يقوم في وضع المؤذن للصلاة.

وأُضفيت على القصص مسحةٌ إسلاميَّةٌ؛ فيُشار إلى أيٍّ من الأعداء دائماً بوصف «الكافر»، وكذلك يلتمس الأبطال العون من النبي، ويؤدون الصلاة عندما يواجهون المشكلات فقط.

وتعكس القصة الخامسة العصر الذي كان فيه «الغُزُّ» حديثي العهد بالإسلام. ففيها، يحارب البطل، وهو «دُمْرُل المجنون»، ملك الموت عزرائيل وهو لا يعرفه. وعندما يهزمه عزرائيل، ويجبره على طلب الرحمة، يعتذر «دُمْرُل المجنون» بهذه الكلمات:

«جبالنا ذات قمم عالية،
عليها جنان أعناب رابية،
فيها قطوف قرمزية دانيـة،
فتُعْصَرُ فتكون خمراً قانيـة،
من ذاقها راح بسحرها ثَمِلاً،
فعببت منها، والعقل خملا،
فما أدري مما كان قولاً» (١١٠).

ويكتفي عزرائيل بوصف دمرل بالقَوّاد المجنون، برغم أنه كان بإمكانه أن يوضح أنه لحديث العهد بالإسلام، يعد التعذر بالسُّكر لاستخدام العنف ضد أحد ملائكة الله يتساوى قبحاً مع الذنب نفسه.

ويوضح عدد العادات غير الإسلامية المذكورة جليّاً في القصص أنها كُتِبت قبل اعتناق «الغُزّ» للإسلام؛ فعندما يموت البطل، يذبح أقاربه جياده، ويُقيمون مأدبة جنازة (القصتان الرابعة والعاشرة)، كما يطلب بيريك المحتضر قطع ذيل جواده (القصة الثانية عشر)، ولا يُمنَح الصبي اسم رجل حتى يثبت جدارةً في المعركة، أو يقوم وحده بعمل جَسُور. وكل هذه العادات مارسها الترك قبل أن يسمعوا عن الإسلام بوقت طويل.

وقد تعرضت الطريقة الصوفية البكداشية، التي ازدهرت في تركيا حتى

حُظِرَت مع غيرها من طرق الدراويش الأخرى عام (١٩٢٨م)، لانتقادات كثيرة من المسلمين المعتدلين، وذلك لحضور النساء الشعائر سافراتٍ مساواةً بالرجال. وادعى البكداشيون في دفاعهم أنهم بذلك يتبعون ممارساتهم التركية التي اتُّبِعت قبل الإسلام، وقد جاء هذا الدفع من رحم «دده قورقَد».

لا يتزوج «الغُزُّ» إلا من زوجة واحدة فقط، ويأكلون لحم الجياد، وهذا ما يفعله عدد قليل من المسلمين بالرغم من عدم تحريم القرآن لهذا، ويشربون الخمر و«الكوميس»، وهو لبن أنثى الفرس المخمَّر، ولكن وضع المرأة في أسلوب الحياة المصور في القصص يختلف عن تلك المعايير الإسلامية التقليدية؛ فلنساء «الغُزِّ» مساحة كبيرة من الحرية، فهنّ ـ كما سنعرض لاحقاً ـ لا يقبعن متبطلات في خيامهن، بل يتحكّمن في أموالهن على عكس النساء في معظم المجتمعات الإسلامية التقليدية. نرى مثلاً والدة دمرل المجنون تقول في القصة الخامسة إنه لو أُسر ابنها، لدفعت الذهب والفضة فدية له، وسنرى أمثلة أخرى على ذلك.

القائد في القصة الأولى هو «ديرس خان» الذي يمكننا بالكاد أن نسميه بطلاً؛ إذ لا تنطبق سمة البطولة على سلوكه، بل على سلوك زوجته؛ إذ يعود إلى المنزل من مأدبة الخان الكبير بعد إهانته ومعايرة القوم له بعقمه. وكان الضيوف في هذه المأدبة قد وُزِّعوا على ثلاث خيام: واحدة بيضاء لآباء الصبيان، وثانية حمراء لآباء البنات، وأخرى سوداء للعقم. وهنا تقدم له زوجته هذه النصيحة:

«قم فأقم خيامك من الألوان أطيافاً،
وأقم رجالك إلى فحول الجياد ألفافاً،
فبها عَقْراً وأتبِعها جمالاً وخرافاً،
فأطعم الجوعى، واكْسُ العري لحافاً،
وأنقذ بمالك من أخذه الدَّيْنُ جحافاً،
وأعِدَّ لهم مأدبة لا تُعَدُّ لها أصنافاً،
فيأتي دعاؤهم على القلوب خفافاً،
به يهبنا اللَّه طفلاً جميلاً ثقافاً» (٢٩).

لقد أرادا طفلاً، وليس صبيّاً بالتحديد؛ فبرغم أن البنت لم تكن بنفس مكانة الصبي، فإنها يمكن أن تحمي ديرس خان من أسوأ الإهانات.

وأخيراً ينجبان صبيّاً، وعندما يبلغ عامه الخامس عشر، يَهزم ثوراً ضخماً بيديه دون سلاح، ويُمْنَحُ اسمَ رجل، وهو «بُغاتش» مشتقّاً من كلمة «بُغا» الفارسية، ومعناها «ثور»، ويحبه ديرس خان حبّاً جمّاً، حتى إنه ليهمل من أجله محاربيه الأربعين الذين اختارهم. لذا، يتآمرون لإقناعه بأن الصبي متهم بجرائم مُروِّعة كثيرة، فيأخذ ديرس خان الصبي في رحلة صيد، ويرميه برمح، ويتركه يشارف الموت، وعندما يعود للمنزل دون الصبي، تذكره زوجته بأنهما قد أنفقا المال بسخاء؛ كي يكسبا دعاء الناس، فهذا ما يرجع له الفضل في ولادة الصبي.

«أطلقت الماء ريّاً لظمأى القنواتِ،
وأخرجت موفية بوعدي من القربات
ما نذرت للدراويش سود العباءات،
وإلى الجوعى بسطت يدي بالأقوات،
وألبست العرايا وزدت في الكسوات،
فحملت صبيّاً إذ جادوا عليَّ بالدعوات» (٣٤).

وتستطرد قائلة إنه إن لم يخبرها بما حدث للصبي، فستكتشف ذلك بنفسها:

«لأذهبن إلى والدي السيد الخان،
بأحمال الثروة، بصحبة الفرسان،
وسأمضي إلى قلعة الأمير الكافر العادي،
فيمزقني وأهوي مِن على كازيليك جوادي،
فيغرق مضمخاً بالدم جيد ردائي،
وأهوي أرضاً إرباً تسَّاقط أشلائي،
ولن أعود عن طريق ارتحل فيها
من لم يكن لي غيره من الأبناء» (٣٥).

فتأخذ جواريها الأربعين، وتمتطي صهوة جوادها، وتذهب بحثاً عنه. وبعد أن تتسلق الجبال الشاهقة، ترى غرباناً تطير أسفل وأعلى الوادي، فتذهب لتلك البقعة، وتجد ابنها مع كلبيه الصغيرين اللذين يحاولان منع الطيور من إيذائه. ويخبرها بأن «خِزر»، وهو كائن خالد في الأساطير الإسلامية مثل إلياس في الأساطير اليهودية، يتجول في الأرض، ويساعد المكروبين، قد زاره وطمأنه، ووعده بأنه لن يموت بجراحه التي يمكن أن تبرأ بمرهم من زهور الجبل، ولبن أمه. والمثير هنا أن وصفة خِزر ليست سحرية، بل طبية؛ وذلك لأن الشفاء لا يأتي على الفور.

«وضعوا خليط زهور الجبل ولبنها على جرح الصبي. وأركبوه جواده، وأخذوه لمعسكره. ووضعوه تحت رعاية الأطباء... وبعد أربعين يوماً، طابت جراح الصبي، وأصبح قوياً مُعافى» (٣٧).

وعلى نحو مماثل تأتي القصة الرابعة، حيث تلعب السيدة «بورلا» دوراً أكثر فعاليةً من الأولى، فقد أخذ زوجها الأمير «سالور كازان» الذي كان يحكم «الغز» باسم الخان الأعظم ابنهما «أوروز» البالغ من العمر ستة عشر عاماً في رحلة صيد، ففاجأهم جيش من الكفار قوامه ستة عشر ألف جندي، مُدرَّعين بدروع سوداء تحت لواء حاكم منجريليا الجورجي (منجريليا منطقة بجورجيا)، ورأى «أوروز» أن عليهما محاربتهم، ولكن كازان منعه:

«أي بني، تمهل يا بني!
فلم تخض في عدوٍ قبل فتجزَّ رأساً،
ولم تصرع رجلاً ولم تُسِل دمه سفكاً،
امض برجالك الأربعين بُنيَّ المُقَلِ،
واسلك درباً إلى ذروة أعظم الأجبُلِ،
وانظر إليَّ إذ أخوض الوغى مقاتلاً،
جاهداً، سيفي في الرقاب مُصَلْصِلاً،
خذ بعينك كيف يكون القتال جِدّاً،
وتحين ساعة تنزل بالرجال مدداً» (٩٣).

يرفض أوروز، ويمكث لينضم للقتال ويؤسَر. ويفشل كازان، الذي كان

يتعقب العدو، في العثور عليه، ويعتقد أنه عاد للمنزل. وعندما لم يجده في المنزل، خرج بحثاً عنه، وأصيب بجروح في قتال مع الكفار. في النهاية، تطلب «بورلا» جوادها الأسود، وتقبض على سيفها الأسود، وتذهب مع جواريها الأربعين بحثاً عنه. وعندما تجده، يصل نبلاء «الغُزّ»، وينشب قتال شديد مع الكفار تُصوِّب فيها السيدة «بورلا» سيفها الأسود إلى راية الكفار السوداء، فتُسقِطها.

وهناك أيضاً بطلة أخرى أقل احترافاً للقتال من زوجة «سالور كازان»، وزوجة «ديرس خان»، ولكنها ليست أقل بطولة منهما؛ وهي زوجة «دمرل المجنون» الذي تعرفنا إليه سابقاً. من الأمور المثيرة للاهتمام في هذه القصة بوجه خاص قوة وجه الشبه بينها وبين قصة «أدميتس وألكيستس» الكلاسيكية الإغريقية، فعندما يعرض عزرائيل أن يعفو عن حياة دمرل إذا استطاع أن يجد مَن يموت محله طوعاً، يحاول دمرل إقناع أبيه، فيرد أبوه بالقول بأنْ مرحباً بعزرائيل في أراضيه وأملاكه، ولكن:

«هذه الدنيا جميلة وعزيز على المرء العُمر،
فلست أنزل بحياتي فداك، أيقن بهذا الأمر،
اذهب إلى أمك، اذهب إليها عني!
فهي أكثر حبّاً وأكثر حنّاً مني!» (١١٢).

ولكن ما والدته بأقل صراحة من والده؛ فتقول له:

«لو كان الكفار الأدناس آسريك،
فالذهب والفضة بُنَيَّ بهما أفتديك،
قد شارفتَ موضعاً بغيضاً،
فامض إليه بغيري وحيداً،
هذه الدنيا جميلة وعزيز على المرء العُمر،
فلست أنزل بحياتي فداك، أيقن بهذا الأمر» (١١٣).

فيتجه دمرل إلى زوجته، لا ليطلب منها ما طلب من أبويه، بل ليودِّعها، فيقول:

«إن هوت عينك أحداً،
فتزوجيه إن كان للقلب مراماً،
ولا تتركي الصبيين أيتاماً» (١١٤ ـ ١١٥).
فترد زوجته عليه قائلة:
«لو رُمت بعدك رجلاً فجاء بي وطئاً،
فليكن حيَّةً تلدغ زعافة السم رقطا،
والجبن هو ذا آخذٌ بوالديك عنك فارتدّا،
فما الدنيا التي تُرخِص بعين المرء ولداً؟
وليشهد عليَّ العرش والديوان!
والأرض والسماء يشهدان!
واللّه القدير شاهد فوق ذا وذاك:
هذي حياتي قرباناً دونك وفداك!».

ويتعين استحضارها لمعبودات الترك الثلاث القديمة بين البيتين اللذين تدعو فيهما الشاهد الإسلامي التقليدي دليلاً آخر على العصر الذي تنتمي له هذه القصة. وفي الأحداث التالية، يمنح الله دمرل وزوجته مائة وأربعين عاماً زيادة في العمر، ويأمر عزرائيل بقبض روحَي والدي دمرل.

ونطالع فقرة مماثلة في القصة العاشرة؛ حيث ينطلق «سجرق» Segrek لينقذ أخاه الأسير في قلعة ملك ألينجا Alinja الأسود الكافر. ويطلب من عروسه الجديدة أن تنتظره ثلاث سنوات:

«فإن لم أرجع بعدها، فقد وافتني المنية،
فانحري جوادي وأقيمي مأدبتي الجنائزية،
وتزوجي إن هَفَّت روحك إلى رضية» (١٦٥).

فترد عليه قائلة:

«سأظل على الرجاء، يا فارسي، عاماً،
فإن لم تأتِ فبعد العام أرتجيك أعواماً،

فإن لم تأتِ فعلى الأعوام أزيد أعواماً،
فإن طال الغياب خمسةً أعوامٍ أو ستة،
فسأقيم خيمة عند ملتقى الطرق الستة؛
أسأل كل مسافر عسى أحد يحمل منك أنباءَ،
فمن يأتي بطيب الخبر وهبته جياداً وكساءَ،
وأزيده من أفخر الحُلَل فوق الكساء عطاءَ،
ومن يأتِ بشؤمها أخذت برأسه قَصْلاً،
ولن أكون بعدك لأيٍّ من الرجال أهلاً» (١٦٥).

وتبرز من بين جميع البطلات السيدة «تشيشك» في القصة الثالثة، حيث نطالع فيها امرأتين لا تتصفان بصفات البطولة، وهما اللتان أُشير إليهما في عنوان هذا الفصل، والسيدة «تشيشك» هي الأكثر شجاعة بين هؤلاء النساء. خُطبت تشيشك لـ«بيريك» وهما يومئذٍ رضيعان، ولم يلتقيا إلا بعد مرور خمسة عشر عاماً، وقد حدث لقاؤهما عَرَضاً؛ إذ خرج للصيد، فوجد خيمة حمراء مقامة على العشب الأخضر، واكتشف أن بداخلها السيدة تشيشك. وعندما أرسلت جواريها ليستطلعن الأمر، قلن لها: يا سيدتي، شاب وسيم ملثم يقول إنه أمير وابن أمير، فردت تشيشك: أوه! لطالما قال والدي إنني مخطوبة لبيريك الملثم، أفيكون هو؟ فتحتجب وتخرج لتسأله عن بغيته، فيجيبها قائلاً: لقد علمت أن الأمير باي بيجان لديه ابنة، وقد جئت لأراها. فترد عليه: ولكن السيدة تشيشك ليست ممن يَعرضن أنفسهن، أما أنا فخادمتها. دعنا نركب الجياد معاً، ونلقِ بسهامنا، ونتسابق ونتصارع. إن هزمتني في أشياء ثلاثة، فستهزمها أيضاً. ويهزمها بريك في التصويب، وركوب الخيل، ثم يصارعها.

ويقفان متصارعين ويشتبكان، فتارة يرفعها ليطرحها أرضاً، وأخرى ترفعه لتفعل به مثل ذلك، فيَذهل بيريك، ويقول: لئن هزمتني هذه الفتاة، لأكونن معرة الغز بينهم محقراً. فيرجع كرته تارة أخرى، وتجهد هي جهدها لتحرر نفسها، ولكن بيريك يقبض على خاصرتها الرهفاء، ويطرحها أرضاً، فتقول من فورها: أيها المحارب، أنا السيدة تشيشك ابنة الأمير باي بيجان. فيضمها إليه ويقبلها، ويخلع الخاتم الذهبي من إصبعه، ويضعه في إصبعها، ويقول: فليكن هذا رمزاً لحبنا (٦٤).

ولكن الرياح لا تأتي بما تشتهي السفن؛ إذ يقع بيريك أسيراً بيد سيد قلعة بايبورت الكافر في ليلة زفافه، ويقضي هنالك ستة عشر عاماً، ليهرب بعدها، ويعود للمنزل، فيجد تشيشك على وشك الزواج من يالتاجوك بن يالانجي، الحقير ابن الكاذب، الذي أبلغهم كذباً أن بيريك قد مات في الأسر. فيذهب بيريك لحفل الزواج مرتدياً ملابس قديمة من وبر الجمال، مُدَّعياً أنه عازف موسيقى متجول صعلوك. وحين يأنس منه الأمير سالور كازان تسلية ومرحاً، يعطيه كامل الحرية في التجول في المعسكر، قائلاً: دعوه يفعل ما يحلو له، دعوه يذهب حيث يشاء، دعوه ينضم ولو للجواري. فيفعل بيريك ذلك، ويطلب من العروس أن تنهض، في حين يعزف لها على العود. وتترأس السيدة بورلا هذا الاحتفال كعادتها في هذه المناسبات، وتطلب من إحدى الجالسات في الحفل، وهي «كسيريجا يينج» (العمة العاقر)، أن تنهض وترقص: كيف للعازف المجنون أن يعرف مَن العروس؟ فتنهض كسيريجا يينج، وتقول: أيها العازف المجنون، أنا العروس. اعزف على عودك وسأرقص، ولكن بيريك يعرفها:

«قسماً أؤديه لم أعتلِ قط مهرة عاقرة،
ولم أمتطِ صهوةً لمثلها مُغيراً،
يرقبكِ كل الرعاة في الوهد وقد مشيتِ،
يتبعون خطاكِ فيرون في أي وادٍ مضيتِ،
يرقبون الطريق ليروا بأي درب أتيت.
أعينهم تنهمر سيولاً
امضي إليهم فلديهم ما أردتِ،
فليس لي بك من شأن،
فلتقف العروس الآن
فتموج بالذراعين رقصاً،
وأنا بالعود لها عزفاً» (٨١).

تنسحب كسيريجا يينج مرتبكة، وتقول: هذا المجنون الملعون يتكلم كما لو كان يعرفني! فتختار النساء جارية أخرى تُدعى «بوغازجا فاطمة»؛ أي

فاطمة الحبلى، ويقلن لها: لا ضرر في أن تدَّعي أنك العروس. ويُلبسنها ثوب العروس، فتخبر بيريك أنها العروس التي ستتزوج، فيرد بيريك قائلاً:

«ها أنا ذا أقسم الآن أخرى
إني ما اعتليت مهرة حبلى،
أليس من نهير وراء دارك؟
ألستم تنادون كلبكم بارك؟
أليس اسمك فاطمة الحبلى
فامضي عني واجلسي
وإلا كشفت عارك أكثر فأكثر،
فلست ألهو ولست أهزر
دعن العروس الآن تقف
فتموج بالذراعين رقصاً،
وأنا بالعود لها أعزف» (٨٢).

فتمضي عنه فاطمة الحبلى، وتقول: تبّاً! سري قد انفضح! هذا العازف المجنون يفسد علينا حفلنا، يسبنا ويُسوِّد وجوهنا أمام الناس!

وليس من سبب يدفع بنا إلى افتراض أن بورلا والسيدات الأخريات لم يكنَّ على علم بماضي كسيريجا يينج، وفاطمة الحبلى، كما أنه ليس من المعقول أن امرأتين بهذه السمعة خدمتا زوجة حاكم أي مجتمع في العصور الوسطى للإسلام.

ولا تتجلى طبيعة موقف الغز المستمَدة من غير الإسلام تجاه المرأة على نحو أكثر وضوحاً من القصة السادسة، قصة «كان تورالي، والأميرة سالجان»[٣]، حيث يقرر «كانلي كوجا» أنه قد حان الوقت؛ لكي يبحث ابنه «كان تورالي» عن زوجة، فيقول الابن:

---

(٣) يوجد بحث لنسخ القصة في المصادر اليونانية والأرمينية والفارسية، وكثير من المعلومات الهامشية الرائعة في: Anthony Bryer, "Han Turali Rides Again," *Byzantine and Modern Greek Studies*, vol. 2 (1987), pp. 193-206.

«تتحدث يا أبي عن زواجي، ولكن أين لي بفتاة تناسبني؟ فمن أريدها زوجة يجب أن تكون محاربة كمثلي؛ فإن نهضتُ، سبقتني نهوضاً، وإن امتطيت صهوة جوادي الأهمج، علت جوادها قبلي، فتبلغ أرض الكفار، فتأتيني بجزز رؤوسهم قبل أن أبلغ هذه الأرض» (١١٧).

فيدور الحديث بينهما على النحو التالي:

«ما أراك تريد زوجة، بل مقحاماً مغواراً يعتني بك، ويأكل ويشرب معك، ويسعدك».

«حقّاً، يا أبي، ولكنك ستمضي لتعود إليَّ بفتاة تركمانية كمثل لعبة مبهرجة، تنفتق بطنها إن سقطتُ عليها، أو اتكأتُ بغير قصد عليها».

«لا يا بني، تركت هذا الأمر لك، فاختر من شئت. أما أنا، فلا هَمَّ لي سوى أن أراك طيب العيش» (١١٧).

فينطلق كان تورالي بصحبة رجاله الأربعين؛ بحثاً عن فتاة تناسبه، ولكنهم يعودون صفر اليدين، فيقول له والده إن هذه المهمة ليست بالتي تُقضى في نصف يوم، وإنه ـ أي الوالد ـ سيتولى هذا الأمر بنفسه، فينطلق في طول أراضي الغز وعرضها، ولكن مرة أخرى بغير جدوى[٤]. ويصل أخيراً إلى مدينة الكفار «طرابزون» Trebizond، التي يملكها ملك له ابنة جميلة هي الأميرة سالجان. ولا توجد في القصة أي محاولة للاستطراد في موضوع جمالها، بل يقتصر الوصف على قدرتها على إشهار رمحين في الوقت نفسه تطلقهما يميناً ويساراً، وأن الرمح الذي تطلقه لا يقع أبداً على الأرض، وأن على من يطلب يدها أن يصرع ثلاثة وحوش مخيفة، وقد علقت على شرفات حصن المدينة اثنين وثلاثين رأساً لأمراء من الكفار لم يستطيعوا تجاوز المرحلة الأولى من مصارعة الوحوش. وعندما عاد كانلي كوجا بهذه الأنباء، قرر ابنه بالطبع أن ابنة ملك طرابزون هي الوحيدة التي يمكن أن تكون زوجته.

«قد أُصْرَعُ دهساً تحت الجمل الأسودِ،

(٤) Robert Dankoff, ""Inner" and "Outer" Oğuz in "Dede Korkut"," *Turkish Studies Association Bulletin*, vol. 6 (1982), pp. 21-25.

أو بقرون الثور إذ تطعن في جسدي،

أو تمزقني إرباً مخالب الأسدِ،

قد أبلغ تلك المدينة وربما لا ،

قد أعود لهذا الوطن وربما لا ،

ولكن حتى أراكما مرة أخرى،

وداعاً سيدي الوالد، وداعاً سيدتي الوالدة» (١٢٠).

ولا داعي هنا لأن نذكر أنه قد نجح في قتل الوحوش الثلاثة، وفاز بالأميرة، ولكن ما يجدر بالذكر الإشارة إلى أنه لم يصدر تلميح من أيّ شخص اعتراضاً عليه خاطباً لها لأسباب تتعلق بالدِّين أو بالعِرْق. ولما أُعِدَّت مراسم الزفاف، رفض كان تورالي الزواج منها حتى يرى والديه، وما أن غادر العروسان المدينة عودة إلى أراضي الغز، راودت أباها الأفكار: «ألِقتله ثلاثة وحوش يأخذ ابنتي الوحيدة العزيزة؟»، فيرسل في أثرهما ستمائة من العسكر الكفار، عاليهم دروع زُرقٌ، يَتَّشِحون بالسواد، غير أن سالجان توقعت شيئاً من هذا القبيل، وكانت تترقب حدوثه. وما أن لاح الجند، وتورالي حينئذٍ نائم[٥]، أيقظته سالجان، ولم تنتظره حتى يفيق؛ بل اعتلت صهوة جوادها لتهزم كل من رأته من الجنود الملاحقين لها. وبشهامة الفرسان، لم تلاحق مَن فر منهم، ولم تقتل من طلب عفواً، ولكن ما تزال ثمة عقبة قد وقع فيها كان تورالي؛ إذ قُتِل جواده، كما أنه قد أُصيب، فتردفه سالجان على جوادها، ويمضيان إلى أراضي الغز وقد تخلصا من عدوهما.

مشهد رائع من الشراكة بين الجنسين، ولكن من وجه المبالغة أن نتوقع الغياب الكامل للنزعة الذكورية Machismo في عصر التُّرْك الملحمي، أو غيرهم من الشعوب؛ فتخطر ببال كان تورالي خاطرةٌ، في حين هما في طريقهما يمضيان قدماً:

«أيتها الأميرة، إن تنهضي يوماً من مرقدي،

(٥) هناك إشارات كثيرة في هذه القصص وغيرها في الأدب القديم لقدرة رجال الغز على البقاء متيقظين لسبعة أيام، ثم النوم لمدة سبعة أيام أو ما يزيد. وفي النصف الأول من القرن الحالي، ظل سكان منطقة بايبورت يغيظون مَن يحبون النوم في الفراش بقولهم: «هل نمتم نوم الغز؟».

وتعتلي جوادك الكازيليك ذا العرف الأسودِ،
وترجلي لدى باب السرادق الأبيض لوالدي،
ولدى ذوات العيون البنية من الغُزِّيَّاتِ
وأزواج أبنائهن إذ يقصصن الحكاياتِ،
حين تروي كل واحدة منهن قصةً وقولاً،
وهنالك تقفين بينهن تيهاً تختالين فخراً،
فتقولي: لم يجد كان تورالي معي حولاً،
فقدت المسير على جوادي، فيتبع دربي،
فحينها حَرَداً أثور وبالأقدام أدوس قلبي،
لئن فعلتِ ذا فما غير الموت تلقين مني» (١٣٠).

فتقر سالجان بموضع جنسها دونه، وتقول:

«يا أيها الأمير المحارب، صبراً،
إن يفتخر الرجال فلهم هذا حقّاً،
فهم أسودٌ فخراً تجوب الدُّنا زأراً،
وشنعةٌ في النسوة إن تهن فخراً،
فما أقام التيه من إحداهن رجلاً» (١٣٠).

ولكنها بهذا لا تتخلى عن احترامها لذاتها:

«ما دنوت من ثغرك، لم أدنُ منك لثماً،
ومِن برقع العرس القاني ما قلت همساً،
فحالما في الحب وقعت،
وحالما منه تعباً شكوت،
فيا لقلبك، كفاك عليَّ قسوة!
أُشهِد اللَّه، لك نفسي وهبة،
صاحبةً، وحبيبةً، فاعف عفواً!» (١٣١).

فيجيب كان تورالي: «كلا، لأقتلنك»، فتنزعج الفتاة، وترد بقول: إذاً، فلن نصل إلى حل وسط! تعال هنا، ودعنا نكمل النقاش، بماذا تريد القتال: أبالرمح أم بالسيف؟

وما كانت النتيجة إلا مبارزة بينهما، تفوز فيها الأميرة سالجان بجدارة، ليمضيا بعدها وتمضي حياتهما في سعادة وهناء! ولا يمكننا الادعاء بكونها امرأة من «الغز»، غير أن قصتها ذات صلة بموضوعنا؛ لأنها تمثل المثال النموذجي للمرأة في ثقافة الغُزّ.

تعد مقدمة كتاب **دده قورقد** مثالاً على ثرثرة الشاعر المتجول أو الراوي تمهيداً لموضوعه؛ فتبدأ بشرح عن هُوية «دده قورقد»، فهو عَرّاف «الغز» البارع، وكل ما قاله قد وقع، كما اعتاد حل جميع الصعوبات التي واجهت شعب «الغز»، ولم يكن لهم فعل شيء بغير استشارته.

ثُمَّ يتلو ذلك سياق لعدد من الأمثال، ومنها «الخيمة سوداء لا يدخلها ضيف أجدرُ بالهدم من البقاء»، مما يُعَدُّ دليلاً واضحاً على أن المقدمة ترجع إلى عصر التركمان، وليس إلى عصر الغز؛ لأن خيام الغز بيضاء اللون. ولم تظهر الخيام السود إلا حين استُضِيف ديرس خان وغيره من الضيوف العقم في خيمة سوداء في حفل الخان الأعظم؛ إشارة إلى ضعة مكانتهم. أما الجزء الثالث، فالغرض منه يتمثل في تملق، بل إلقاء الرهبة والخوف في نفوس المستمعين للشاعر، الذين قد يكون بينهم خان أو نبيل قد يدفع ثمناً جيداً مقابل أدائه الشعر:

«يجوب الشاعر الأرض حاملاً عوداً،
يرى فيها أميراً فأميراً، وبلداً فبلداً،
يعلم مَن البخيل ومَن يفيض جوداً،
فليكفنا الله شر الحظ السيّئ؛
إذ يأتي عاصفاً، يا سيدي» (١٩٢).

ثم تأتي سلسلة من الأشخاص والأشياء «الجميلة»، ومعظمها إسلامية منها: النبي محمد والقرآن، وخطبة الجمعة، كما تضم أيضاً نموذج «الزوجة المطيعة حين تنحني وتجلس»، وهو بعيد كل البعد عن نماذج البطلات

اللاتي عرضنا لهن، ثم نطالع نموذجاً آخر من الاختلافات الزمنية في تدوين هذه القصص؛ «كُنَّة الزواجِ الجميلة الموشَّاة المزركشة»، والعريس «الغزي» يُطلِق ـ كما رأينا ـ سهماً في الهواء، فيقيم الخيمة حيث يقع السهم على الأرض، والخيمة المزركشة هي خيمة الوالد السوداء، وليست خيمة «الغز» البيضاء.

وفي النهاية، «يتحدث الشاعر بلسان «دده قورقد» قائلاً: إن النساء مصنفات إلى أربعة أنواع: نساء كأنهن الدعامات يرفعن البيوت ويحفظنها، ونساء كأنهن النوازل الحالقات، ونساء لا يقررن كأنهن الكرات المتدحرجة، ونساء لا يُعِرْن قول الرجال اهتماماً.

وما عدا الوصف الأول، فكل تلك الأوصاف ضروب من الفكاهة، أما الوصف الأول فأكثرهم جدية؛ إذ يعكس أعراف التركمان، فنادراً ما يرى المسلم التقليدي في استقبال المرأة المسلمة زائراً في غياب زوجها؛ حفاظاً على بيته:

«أما الأولى فعماد يقيم البيت؛ فإن حَلَّ بالبيت ضيفٌ في غياب زوجها، أكرمت نُزُلَه طعاماً وشراباً وترحاباً حتى يمضي إلى سبيله، فهي سليلة عائشة وفاطمة، وليبارك الله أبناءها، ورزقَكَ مثلها، يا سيدي الخان!

فأما الثانية فنازلة حالقة؛ إذ تنهض مع بزوغ الفجر من فراشها، لتطلب تسع كعكات من دقيق الشعير، ودلواً من اللبن لتُتْخِمَ بطنها حتى تنفجر. تفعل كل هذا وما اغتسلت وجهاً، ولا يداً، ثم هي من بعد ذلك تتلوى قائلةً: جعل الله بيته أطلالاً؛ منذ تزوجته ما أُطْعِمتُ شبعاً، وما ارتسم لي على الوجه بَسْماً، وما انتعلت نعلاً... عسى الموت يقبضه، فاتخذ من غيره زوجاً، وأطيب بعدها عيشاً! لا بارك الله لها ولداً، ولا ابتلاك بمثلها أبداً!

وأما الثالثة فَكُرةٌ متدحرجة؛ تنهض مع الصباح مبكِرةً، فلا تغسل يداً ولا وجهاً، متهزعةً تجوب الخيمات طولاً وعرضاً، تمشي بالنميمة، وتسترق السمع، وهكذا حالها حتى الظهيرة، ثم تعود إلى البيت أدراجها، لتجد بيتها مقلوباً رأساً على عقب، قد عاث فيه كلبٌ أو عجلٌ، فتركه حظيرةَ بقرٍ، أو خُنَّ دجاجٍ، فتنادي جاراتها: يا زليخة، يا زبيدة، يا رفيدة، يا عين ملك، يا كُتْلو ملك! ما خرجت من البيت موتاً، ولا فقداً، أعليَّ النوم في هذا

الخراب! أتراها حِراسة البيت لدقائق تضركن؟ يقولون حق الجار مِن حق الله! يا سيدي، لا بارك الله لها وِلداً، ولا ابتلاك بمثلها أبداً!

وأما الرابعة والأخيرة، فلا تُلْقِ بالاً لما يقول الرجل، فإن نزل بالبيت في حضرة زوجها ضيف وقور قَدِمَ من سهل أو من قفر، فيسألها الزوج الطعام للضيف: «اذهبي فأتِ بالخبز وما يلزم لنُطْعِمَ الضيفَ ونَطْعَم، فبقية الخبز لا تكفي. ائتنا بطعام نقري به ضيفنا»، فلا يكون منها الرد إلا: أتُراني أملك عصا موسى؟ فلا دقيق نملك، ولا غربالاً في هذا البيت اللعين! مصفقة بيدها على ردفها، مُعرِضة بظهرها، ولا تُصغي لكلامه، ولا تُعيرْه أُذُناً، فهي من فصيلة حمار نبي الله نوح، وقاك الله يا سيدي منها شرّاً وحرّاً، ولا ابتلاك بمثلها أبداً!» (١٩٣ ـ ١٩٤).

كان الحمار ـ في أسطورة إسلامية ـ آخر مخلوق ركب سفينة نوح؛ لأن الشيطان كان معلقاً بذيله، حتى صرخ نوح وقد نفد صبره: «اركب ولو كان معك الشيطان!»، وركب الحمار والشيطان معاً، ولا يزالا إلى يومنا هذا معاً.

هكذا الحال، وإن لم تتفق مع تصوراتنا المسبقة عن المجتمع التركي، إلا أنها ما احتواه بين دفتيه ذلك الكتاب.

الفصل الثامن

تقوى النساء ودعمهن للحج في العصور الوسطى

بقلم: مارينا تولماتشيفا

أتاحت فريضة الحجّ إلى مكة للنساء في العصور الوسطى مُتَنَفَّساً للخروج بعيداً عن عزلتهن بالمنازل؛ أداةً لشعائر هذه العبادة العامة المفعمة بالمشاعر، وتقديماً من الثريات الخدمات للحجيج بوصفها صورةً من الصور الدينية للإنسانية.

ظهر الإسلام في المجتمع العربي، حيث شاعت هجرة البدو، والسفر للتجارة، والحج للأماكن المقدسة، والتي شاركت المرأةُ الرجلَ في بعض منها، ولكن مخاطر السفر ومشقته غالباً ما جعلت من هذه المشاركة شيئاً غير مرغوب فيه. وحينما كان الأمر خياراً بيد النساء، كُنَّ يتجنبن الأسفار؛ لمخاوف تتعلق بأمنهن، وخصوصياتهن، ومكانتهن الاجتماعية، وقد خرجت النساء المسلمات من مختلف الطبقات الاجتماعية في العصور الوسطى الإسلامية في أسفار كثيرة، حتى لمسافات بعيدة أحياناً[1]. وكانت أسفارهن واحداً من ثلاثة: الهجرة، والحج، والسفر لأسبابٍ عائلية. وكان لظهور الحجاب والعزلة أثرهما على معظم الحرائر المسلمات في الحضر، ولكن ظل السفر - لهن - بعيداً عن المنزل ممكناً ومقبولاً اجتماعيّاً شريطة مراعاة قواعد آداب المجتمع، وهذه القواعد هي ما سنعرض له بالمناقشة، إضافةً إلى السياق الاجتماعي لسفر المرأة إلى أماكن أخرى[2]. وهنا تصبّ هذه المقالة تركيزها على الرحلة الدينية التي يُتوقع من كل مسلم بالغ القيام بها، وهي الحج إلى مكة.

---

(١) Marina Tolmacheva, "Defying Distance and Danger: Medieval Muslim Women's Travel," in: *Women and Families in Muslim and Jewish Societies* (New York: Holmes and Meier, 1997).

(٢) Marina Tolmacheva, "Ibn Battûta on Women's Travel in the Dar al-Islam," in: Bonnie Fredrick and Susan H. McLeod, eds., *Women and the Journey: The Female Travel Experience* (Pullman: Washington State University Press, 1993), pp. 119-140.

وقد أتاحت هذه الرحلة المفروضة مرة واحدة في العمر للنساء قدراً كبيراً من الحرية، ولم تكن المرأة بحاجة للحصول على موافقة زوجها على الحج، ولكن إذا ذهبت بغير رغبته، فلا تستحق مساعدته أو دعمه لها في السفر. ولم يكن على النساء تغطية وجوههن في أثناء مناسك الحج، بل مُنِعن من فعل ذلك، ولم تخضع الزوجات لسلطة أزواجهن في أثناء ذلك أيضاً. وكما يقول «ويليام س. يونج» William C. Young، قدم الحج للمسلمات نموذجاً شعائرياً يسمح لهن لوقت معين بالتسامي فوق نماذج «النوع» المتدنية في الحياة العادية[٣]. وينصبّ تركيزنا هنا على الدلالة الروحية لهذه الرحلة للنساء، وكذلك على أعمال الخير المرتبطة بصفة خاصة بالحج إلى مكة.

كانت أعداد النساء في قوافل الحج تفوق أعداد الرجال، ولكن النساء اللائي ذهبن للحج لم يتركن أيّ وصف لرحلتهن، فما نعرفه عن هذا ما جاء في الكتب التي ألفها مؤلفون من الرجال. وهنا تعتمد هذه الدراسة بصفة خاصة على كتب رحلات ابن جبير المتوفَّى عام (٦١٤هـ/١٢١٧م)، وابن بطوطة المتوفى عام (٧٧٠هـ/١٣٦٩م)، إضافةً إلى بعض كتب من أوائل العصر الحديث، ومن بينها قليل مما سجَّله الزائرون الأوربيون إلى مكة والشرق الأوسط. وأخيراً، نعتمد على الكتابات التنظيرية الحديثة عن الحج، وهذا لمساءلة التوتر القائم بين الأوجه الاجتماعية والروحانية من الحج، من جهة، والرعاية الدينية من جهة أخرى.

دعم الحجيج باب للتقوى

تميزت طبيعة الحج الشرعية بوصفها رحلة مفروضة ومحدَّدة التوقيت أداءً لشعائر جماعية غايةً في الرسمية تتميز، بل تسمو فوق غيرها من الأسفار الدينية في بعض أجزاء العالم الإسلامي، ولكن كلفة السفر من الحجاز وإليه، وتكلفة البقاء في مكة والمدينة قللت من مشاركة الكثيرين فيه، وأصبحت عذراً شرعيّاً لعدم أدائه. وأصبح تنظيم قوافل الحج وحمايتها مهمة

(٣) William C. Young, "The Ka'ba, Gender, and the Rites of Pilgrimage," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25, no. 2 (1993), p. 296.

تُناط بالدولة؛ فكان صفوة المجتمع يوزعون الزكاة، ويُسهمون في تقديم خدمات للحجاج بما يحفظ حياتهم، وكانت الزكاة والدعم المرتبطان بالحج أعظم قدراً، وأجزل ثواباً من نظيريهما المبذولين لبناء وترميم الأضرحة المحلية وزيارتها(٤). وفيما يلي نعرض بالمناقشة لبعض من كيفيات ممارسة المسلمات من الصفوة لهذا الدعم إما بحجهن لمكة، أو بتيسيرهن الحج للآخرين.

كانت الأعمال الخيرية بصورتها الدينية الصيغة الغالبة من صيغ الإنسانية لدى النساء، فليس لدينا سوى القليل عن ممارستهن لهذه الأعمال بصورها الأخرى غير الدينية. وكان لمعظم هذه الأعمال الخيرية والهبات هدفان: أولهما البناء مشتملاً على تشييد المباني وصيانتها، والآخر تقديم الخدمات؛ وتأكيداً على هذين الهدفين، اختيرت الأمثلة التالية.

الزكاة في الإسلام واجب شرعي تمارسه الدولة والأفراد، وفي المناسبات الدينية المهمة كانت نساء الأسر الثرية عامة، ونساء العائلات المالكة خاصة، غالباً ما يقدمن مبالغ كبيرة من الأموال كانت توزَّع باسمهن، إضافةً إلى الزكاة التي تُحصِّلها الدولة. ويرجع تاريخ قيام النساء بالأعمال الخيرية الجليلة إلى المليكتين العباسيتين الأوليين «الخيزران» المتوفاة عام١٧٣هـ/ ٧٨٩م، و«زبيدة» المتوفاة عام ٢١٦هـ/ ٨٣١م. وقد أدت الخيزران الحج إلى مكة المكرمة للمرة الأولى عام ١٥٩هـ/ ٧٧٦م جاريةً مرافِقةً للخليفة العباسي «المهدي»، وحجت عام ١٧١هـ/ ٧٨٨م مليكةً أمّاً للخليفة «هارون الرشيد» (١٧٠ ـ ١٩٣هـ/ ٧٨٦ ـ ٨٠٩م)، حيث اشترت هذه المرة منزل النبي محمد الواقع في مكة، وحولته إلى مسجد؛ احتفالاً بانتصارها على من دونها من جواري المهدي. أما زبيدة زوجة «هارون الرشيد»، فكانت امرأة تقية

---

(٤) في كل مكان في العالم الإسلامي، بما في ذلك الحجاز، تفوق النساء الرجال عدداً في هذه الزيارات. وربما كان هذا هو الحال في العصور الوسطى أيضاً. لمقارنة ذلك بآسيا الوسطى، انظر:
Marina Eva Subtelny: "The Cult of Abdullah Ansari under the Timurids," paper presented at: *Gott is sch?n und Er liebt die Schönheit: Festschrift für Annemarie Schimmel*, edited by Alma Giese and J. Christoph Bürgel (Berlin; New York: Peter Lang, 1994), pp. 377-406, and "The Cult of Holy Places: Religious Practices among Soviet Muslims," *Middle East Journal*, vol. 43, no. 4 (1989), pp. 593-604.

تتلو القرآن ومن ورائها جواريها البالغ عددهن مائة مردداتٍ جماعةً؛ وحجت عدة مرات. وفي أثناء حجها عام ١٩٠هـ/ ٨٠٥م، شهدت آثار الجفاف الذي عم البلاد، فقررت شق قناة لنقل المياه من نبع «حُنين» إلى مكة بمسافة اثني عشر ميلاً[٥]. كما حفرت الآبار والعيون على طول الطريق البالغ طوله تسعمائة ميل، والذي يصل بين مكة والكوفة، فسُمّي هذا الطريق بدرب زبيدة؛ تكريماً لها، وأنفقت الكثير من الأموال على الإصلاح، بالإضافة إلى البناء. وأنفقت الأوقاف التي وقفتها زبيدة على إصلاح الفنادق والحصون على طول الطريق المؤدي للكوفة، وعلى ترميم الآثار الموجودة في المدينة وغيرها من الأماكن[٦]. ولم تقف «شغب» والدة الخليفة المقتدر (٢٩٥ ـ ٣٢٠هـ/٩٠٨ ـ ٩٣٢م) أوقافاً كثيرةً في مكة والمدينة فحسب، بل كانت تخصص مليون دينار من أملاكها كل عام؛ دعماً للحج[٧]. وزبيدة هي مَن سنَّت تقليد السفر في مواكب مُوشَّاةٍ مبهرجة. وقد شهد ابن جبير موكب الحج المترف لزوجة حاكم حلب «نور الدين» (٥٦٩ ـ ٥٧٧هـ/ ١١٧٤ ـ ١١٨١م)، فوصفه مكوناً من «محامل على سنم الجمال، مكسوةً بالستائر، بعضها من الحرير الخالص، والبعض الآخر من الكتان الفاخر بما يتفق وثروة ورفاهية ملاكها؛ فكل امرئ يستعرض على رؤوس الناس ثراءه... وأفخم المواكب التي رأيناها كان موكب الشريفة «جمانة بنت فليطة» شريف مكة (١١٢٣ ـ ١١٣٢م)، وعمة «الأمير مُكْثِر»؛ إذ كانت أطراف ستائر محملها تنسدل أمواجاً إلى الأرض...»[٨]. وقد استمر هذا التقليد، فقد وصف مسيحي حَجَّ إلى الشرق اسمه «برتراندون دي لابروكيير» Bertrandon de la Brocquière مشهداً مماثلاً عام ١٤٣٢م، رآه في دمشق لقافلة عائدة من

---

(٥) Nabia Abbott, *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Hārūn al-Rashīd* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1946), pp. 242-243.

(٦) Esin Atil, "Islamic Women as Rulers and Patrons," *Asian Art*, vol. 6, no. 2 (1993), p. 6.

(٧) Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections:* From Ibn Sa'd Who's Who (Boulder, CO; London: Lynne Rienner Publishers, 1994), p. 124.

(٨) Ibn Jubayr cited in: Francis E. Peters, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), pp. 132-133.

انظر أيضاً: Muhammad in Ahmad Ibn Jobair, *Voyages*, traduits et annotés par Maurice Gaudefroy-Demombines, Documents relatifs à l'histoire des Croisades; v. 4-7, 3 vols. (Paris: P. Geuthner, 1949-1956), vol. 2, pp. 119-120 (Arabic) and vol. 2, pp. 150-154 (French).

مكة: «خلف المحمل ظهرت سيدة تركية من أقارب السيد الأكبر في هودج وثير يحمله جملان، وغُطيت جمال كثيرة منها بأقمشة من ذهب»[(٩)]. وقد ذهبت هذه السيدة إلى مكة ثلاث مرات على الأقل. وفي القاهرة توقف في القرن الرابع عشر محمل الأميرة مريم في طريقه إلى مكة، فكان حديث الناس، وخرجوا به احتفالاً[(١٠)].

وبينما كان الترف بالتأكيد عاملاً لغايات العلاقات العامة والسياسية، تعين أيضاً أن يكون جزءاً من المظهر الديني. ففي مصر، قُدِّمت «بركة خاتون» بموكب حج كبير عام ٧٧٠هـ/ ١٣٦٨م، وبركة خاتون والدة السلطان المملوكي الأشرف شعبان الثاني (٧٦٤ ـ ٧٨هـ/ ١٣٦٣ ـ ١٣٧٦م)، وتوفيت عام ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م، وسمي هذا العام سنة ٧٧٠هـ/ ١٣٦٨م باسم «عام والدة السلطان»؛ تشريفاً لها[(١١)]. ومن جهةٍ أخرى، افتقرت الكثير من الأعمال الخيرية للمظاهر اللافتة المحيطة بها، والإفراط في الإعلان عنها. وكان من بين هذه الأعمال الخيرية تقديم جِمال احتياطية للحُجّاج، والسائرين على الأقدام، وتوزيع المياه على مسيرة الحج، وتقديم العلاج الطبي والخدمات[(١٢)]. وفي مثل هذه المناسبات، لم تكن السيدات المُحسِنات يحضرن دائماً: «فعندما لا ترغب الأميرات في أداء الحج بأنفسهن، يرسلن بالجمال تحمل الماء كل عام إلى الحجاج... على طول الطريق، وعلى جبل عرفات، وفي المسجد الحرام ليلاً ونهاراً...»[(١٣)]. وبالرغم من أن

---

(٩) Peters, Ibid., p. 80.

(١٠) Megan Reid, "The Sufi Hajj and Rakb Al-Maghribi," paper presented at: The 27th Annual Meeting of the Middle East Studies Association, Research Triangle Park, Durham, NC, 1993, p. 40.

(١١) Roded, *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd Who's Who,* p. 119.

(١٢) يوجد وصف لهذه الخدمات، في: Abdullah 'Ankawi, "The Pilgrimage to Mecca in Mamlūk Times," *Arabian Studies*, vol. 1 (1974), pp. 146-170, and Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans, 1517-1683* (London; New York: I. B. Tauris, 1994), esp. chap. 2.

قام شيخ بنقل ابن بطوطة مجاناً، وقدم له نصف لتر من الماء. انظر: Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Ibn Battūta, *The Travels of Ibn Battūta*, translated with revisions and notes from the Arabic text edited by C. Defrémery, B. R. Sanguinetti, and C. F. Beckingham, Hakluyt Society, 2nd series; 110, 117, 141 and 178, 4 vols. (Cambridge, UK: Hakluyt Society, 1958-1994), vol. 1, pp. 249-250.

(١٣) Ibn Jobair, *Voyages*, vol. 2, p. 185 (Arabic) p. 214 (French).

مثل هذه الخدمات كانت غير شخصية، فقد أفادت أناساً حقيقة. ويذكر ابن جبير أن الأميرات التركيات كُنَّ يدفعن الفدية للمساجين، خاصة الغرباء منهم الذين لا يجدون من يدفعها لهم(١٤).

ولأن الحجاج لم يكونوا يحملون أسلحة معهم، فقد كانوا عرضة لغارات البدو خاصة، وحروب المسيحيين والمسلمين في أثناء الحملات الصليبية. ويذكر ابن بطوطة في رحلاته أنه تلقى زاده من عدد من الرعاة الذين ظاهروه، ومن بينهم بعض النساء، ولدى مغادرته مكة عقب فراغه من أداء إحدى حجاته المتعددة، قدمت له الحمايةَ الستُّ زاهدة المتوفاة ١٣٢٦م، وهي سيدة تقية ومتعلمة ظهرت في مصادر أخرى كما في رحلات ابن بطوطة، وسافرت لأداء الحج برغم فقدانها البصر، وكان يتعهد برعايتها جماعة كبيرة من إخوتها وأخواتها في الدين(١٥). وفي زمن ابن بطوطة أيضاً، زارت الست «حدق» مكة، وهي سيدة مملوكية رفيعة المقام أقامت مسجداً بالقاهرة لدى عودتها من الحج (٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)(١٦).

ولكن لم تلقَ كل الأعمال الخيرية العامة ذات القدر الاحتفاء، فبعد وفاة زوج زبيدة هارون الرشيد، ومقتل ابنها الأمين (١٩٣ ـ ١٩٨هـ/ ٨٠٩ ـ ٨١٣م)، في نزاعه على الخلافة مع أخيه غير الشقيق المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨هـ/ ٨١٣ ـ ٨٣٣م)، منعها المأمون على ما يبدو من الذهاب للحج مرة أخرى حتى طلبت منه عروسه بوران نيابة عنها أن يسمح لها بذلك في أثناء زفافهما عام ٢١٩هـ/ ٨٢٥م. ربما لم يرغب المأمون بإثارة القلق السياسي في الأماكن التي كانت أعمال زبيدة الخيرية القديمة لا تزال قائمة فيها(١٧). من ناحيةٍ أخرى، كان لأعمال الخير التي قام بها الزوار الأجانب المهمون دلالة خاصة، وربما كان الهدف منها ـ أو كان يُنظر إليها باعتبارها ـ تحدي

---

(١٤) Ibid., vol. 2, p. 308 (Arabic) p. 360 (French).

(١٥) Ibn Battūta, Ibid., vol. 2, p. 355.

(١٦) Caroline Williams, "Mosque of Sitt Hadaq: Female Patronage in Medieval Cairo," paper presented at: The 22nd Annual Meeting of the Middle East Studies Association, Beverly Hills, CA, 1988.

وقد ذاع صيت المرأة بكرمها في فترة الحج حتى بلغ ابن بطوطة، انظر: Ibn Battūta, Ibid., vol. 2, p. 357.

(١٧) Abbott, *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Hārūn al-Rashīd*, pp. 233 and 235.

السلطات المحلية؛ فعندما طالت مدة إقامة مليكتين من المغول في مكة سبعة أعوام من (٩٨٣ ـ ٩٩٠هـ/ ١٥٧٥ ـ ١٥٨٢م)، انزعجت الإدارة العثمانية إلى حدٍّ ما من إفراطهما في توزيع الصدقات(١٨). وبعد إرسال الأباطرة المغول قافلة مترفة خاصة تحمل بعض الأميرات عام ١٥٠٧م، رفض السلطان المملوكي قنصوه الغوري (٩٠٦ ـ ٩٢٢هـ/ ١٥٠١ ـ ١٥١٧م) السماح لإحداهن بالعودة من الحجاز؛ لأنها أصبحت تشكّل خطراً سياسيّاً عليه، فكان عليها أن تظل في مكة حتى وافتها المنية(١٩).

وقد لوحظ تشييد النساء وبناؤهن للأوقاف في كثير من أنحاء العالم الإسلامي(٢٠). وبالرغم من أن هذه المباني كانت أكثر بساطةً، وأقلّ فخامةً في الزخرفة من تلك التي ابتناها الحكام، فإنها توضح أن نساء الأسر الملكية أسهمن على نحو كبير في هذا النوع من أعمال الخير. على سبيل المثال، أقامت النساء حوالي ثلث مباني الأوقاف، والعدد الموثق منها مائة وخمسون مبنى في اليمن تحت حكم الرسوليين (من القرن السابع إلى القرن التاسع الهجري؛ أي من القرن الثالث عشر حتى القرن الخامس عشر الميلادي)(٢١). ويُنسب بناء أول ضريح إلى «حبشية» والدة الخليفة العباسي المنتصر (٢٤٧ ـ ٢٤٨هـ/ ٨٦١ ـ ٨٦٢م)(٢٢). وإضافةً إلى نساء كثيرات من الأسر الملكية، قامت وصيفات وجواري الملكات ببناء المساجد والأضرحة(٢٣). وقد وقفت راعيات الأوقاف الدينية هذه المباني دون إطلاق اسمهن عليها، بل أطلقن أسماء أقاربهن من الرجال عليها، فقد كنّ يطلقن عليها أسماء إخوانهن. وفي حالة المليكات الأمهات، كنّ يطلقن عليها

---

(١٨) Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans*, 1517-1683, pp. 131-132.

(١٩) Carl F. Petry, *Twilight of Majesty: The Reigns of the Mamluk Sultans al-Ashraf Qaytbay and Qansuh al-Ghawri in Egypt* (Seattle; London: University of Washington Press, 1993), p. 156.

(٢٠) يوجد استعراض مناسب لدعم النساء، خاصة في المجال المعماري، في العدد الخاص:
"Special Issue: Patronage by Women in Islamic Art," *Asian Art*, vol. 6, no. 2 (1993).

(٢١) Noha Sadek, "In the Queen of Sheba's Footsteps: Women Patrons in Rasulid Yemen," *Asian Art*, vol. 6, no. 2 (1993), p. 21.

(٢٢) Atil, "Islamic Women as Rulers and Patrons," p. 5.

(٢٣) بنت كل من جاريات المليكة جهاد صلاح (١٣٦١) الثلاث مسجداً صغيراً في زبيد. انظر: Sadek, Ibid., p. 21.
وقد كانت الست حدق أساساً ممرضة السلطان.

أسماء أبنائهن، لا أزواجهن، وأحياناً كان الأبناء الحكام أيضاً يُحْيُون ذكرى أمهاتهن بوقف بعض المباني بأسمائهن(٢٤). وقد قامت النساء المهتمات بالصوفية ببناء النُّزُل الدينية التي عُرِفَت باسم «الخانقاه» لتيسير الدراسة والسفر. وفي حالة بنائها على الحدود، كانت تُستخدَم للدفاع عن البلاد، وكانت المستشفيات أيضاً من بين المنشآت التي أقامتها النساء. وفي الإسلام، تندرج تكاليف الإنفاق على الرعاية الطبية العامة تحت مظلة الزكاة الدينية. ويذكر أحد الأوروبيين المجهولين في وصفه للحج أن المليكة العثمانية أقامت مستشفى على أبواب مكة(٢٥). وكان هناك اعتقاد شائع أن زيارة قبور النساء الصالحات، خاصةً أهل بيت النبي، تشفي العلل والعقم، حتى إن مثل هذه الأضرحة الواقعة على الطريق العام المؤدي للمدينة تحولت إلى ملاذ خاص بالنساء اللاتي يسعين للشفاء من الأمراض، واللاتي غالباً ما صحبن أطفالهن معهن.

وجدير بالذكر أن أماكن الحج «تحتل مرتبة أسمى من المنشآت الدينية العادية، وذلك لارتباطها المتناهي بالذات الإلهية»(٢٦). وتشهد صور الحج المعاصر ـ ومنها الرسومات المنقوشة على الجدران الخارجية لأماكن إقامة الحجاج، والمنتشرة في الشرق الأدنى ـ على القيمة الفريدة التي أُفرِدت للحج إلى مكة مقارنة بأي مكان آخر مهما كان مقدساً. وعلى وجه الخصوص، توضح هذه الرسومات، بعيداً عن الطقوس التي كانت تؤدى في

---

(٢٤) Ülkü Bates. "The Architectural Patronage of Ottoman Women," *Asian Art*, vol. 6, no. 2 (1993), p. 63.

ويذكر المؤلف أيضاً عن دراية أن أبناء الزوجات المشتركات كانوا يستخدمون الهبات لتمييز أنفسهم عن إخوانهم غير الأشقاء.

(٢٥) «لهذه المدينة ثلاث بوابات: إحداها مستشفى أمرت ببنائها كاساشي، وتدعى الزهرة، وهي كانت زوجة السلطان سليمان جد هذا الإمبراطور» القائل غير معروف، ولكنه مذكور في: Anonymous, "A Description of the Yeerely Voyage or Pilgrimage of the Mahumitans, Turkes and Moores unto Mecca in Arabia," in: Richard Hakluyt, *The Principal Navigations Voyages Traffiques and Discoveries of the English Nations* (New York: AMS Press, 1965), p. 363.

لم يكن قد مضى على المستشفى وقتها زمن طويل: منذ أول حكم مراد الثالث (٩٨٢ ـ ١٠٠٣هـ/ ١٥٧٤ ـ ١٥٩٥م)؛ وقد مات سليمان القانوني في عام ٩٧٤هـ/ ١٥٦٦م. ونُشِر النص أولاً في عام ١٥٩٩م.

(٢٦) Alan Morinis, "Introduction," in: Alan Morinis, ed., *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage* (Westport: Greenwood Press, 1992), p. 17.

الكعبة، أن السفر إلى مكة في حدِّ ذاته، وزيارة المسجد النبوي في المدينة كانا يشكّلان أهمّ ذكريات الحج لأولئك الذين أتموا أداء فريضته[٢٧]. وقد كان السفر لهاتين المدينتين المقدستين[٢٨] يستهلك موارد الأفراد الخاصة، والخدمات الحكومية على حدّ سواء، ولكن فرص تحصيل أموال الزكاة الخاصة كانت وفيرة. وفي واقع الأمر، وبينما اعتمد المسافرون الأدقع فقراً في العصور الوسطى على سخاء المليكات والأميرات، استقبلت أولئك النساء المنح بالمقابل؛ فقد كنّ عادة يقبلن منح الحكومة، والهبات من الطعام، والحماية المسلحة التي كان يقدمها الحكام المحليون في المناطق التي كانوا يسافرون عبرها[٢٩]. وقد أقيمت المباني الدينية التي شيدنها على الأراضي التي حصلن عليها منحاً، وساعدت أيضاً أموال الحكام في عمليات بنائها وتشييدها[٣٠]، بيد أن هذه المباني لم تكن قصوراً بنتها النساء لأنفسهن، بل كانت مباني دينية وعامة؛ وبعضها لم تزرها الأميرات أو ترَه[٣١].

وتوضح هذه الأمثلة بمختلف الطرق أن الحج، سواء الذي كان يؤديه الشخص ذاته، أو كان يؤديه آخرون، قدّم العديد من فرص الإحسان، والتعبير عن التقوى. وهناك دليل على أن هذه الأعمال الفردية والدينية لم تكن بعيدة عن الأوجه الاجتماعية للأعمال الخيرية، وهو ذلك المتمثل في كلام زبيدة المنقوش على صهريج في مكة، والذي ينطق بمقصدها الروحي من وراء ذلك:

«أمرت أم جعفر بنت أبي الفضل جعفر ابن أمير المؤمنين منصور ـ رضي الله عن أمير المؤمنين ـ بحفر هذه الآبار؛ لتزويد حجيج بيت الله

---

(٢٧) Ann Parker and Avon Neal, *Hajj Paintings: Folk Art of the Great Pilgrimage* (Washington, DC; London: Smithsonian Institution Press, 1995).

(٢٨) يحتل الحج الأيام العشر الأوائل من شهر ذي الحجة؛ ويوصى بالبقاء في المدينة لمدة ثمانية أيام حتى يتسنى للحاج أداء أربعين صلاة. انظر: David Long, *The Hajj Today: A Survey of the Contemporary Makkah Pilgrimage* (Albany, NY: State University of New York Press, 1979), p. 23.

(٢٩) Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans, 1517-1683*, p. 130.

(٣٠) Bates, "The Architectural Patronage of Ottoman Women," pp. 62-63.

(٣١) وقفت زبيدة المباني في بعض الأماكن التي ربما لم تزرها مطلقاً. وقد جعلت صفي سلطان، المفضل لدى السلطان العثماني مراد الثالث، وكيلها يشرف على بناء مسجد في القاهرة. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩، و Atil, "Islamic Women as Rulers and Patrons," p. 6.

الحرام، وأهل هذا الحرم بالماء، تبتغي بذلك مرضاة الله، والتقرب إليه»[٣٢].

الحج: المشاعر والتقوى

كان المتوقع من النساء في العصور الوسطى أن يُقِمن بدار الإسلام فقط؛ إذ كان القلق ينتاب حتى الرجال بشأن أمن المسلمين، والخدمات العامة التي تُقدَّم لهم، وطريقة التعامل معهم في أراضي الكفار. ومن ثم، في الغالب الأعم، كان الحج للنساء عبارة عن عبور أراضي المسلمين فقط[٣٣]. وهناك، كان الحج يُعرِّض الحجّاج للخطر بسبب مكانه، وتوقيته الذي كان يأتي في نفس الشهر القمري الذي كان يعلم القراصنة والبدو أنهم يعيشون فيه على السطو. ولم تحظَ النساء المسافرات لأداء الحج بأيّ شفقة من هؤلاء المهاجمين؛ فقد كانوا يسرقونهن، ويغتصبونهن، ويأسرونهن؛ طلباً للفدية، أو يقتلونهن، وفي بعض الأعوام المضطربة، أو أعوام المجاعات، كانت السلطات الإسلامية تعلّق أداء فريضة الحج. وعلى الرغم من ذلك، كان النساء يأتين بصحبة أزواجهن وأطفالهن من أماكن بعيدة مثل غرب أفريقيا[٣٤]. كما كانت نساء الصفوة يذهبن للحج أيضاً مخترقات لقاعدة «الحبس المستمر» في المنازل[٣٥]، بل كنّ يأتين أحياناً بمفردهن، وهذا على

---

(٣٢) Abbott, *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Hārūn al-Rashīd*, p. 244.

(٣٣) بعد عام ١٤٩٨م، لم يعد المسلمون يسيطرون على الملاحة في المحيط الهندي، وقد زاد التدخل الأوروبي (خاصة البرتغالي) من الملاحة بين الهند وشبه الجزيرة العربية. انظر على سبيل المثال: Naim R. Farooqi, "Moguls, Ottomans, and Pilgrims: Protecting the Routes to Mecca in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," *International History Review*, vol. 10, no. 2 (1988), pp. 198-220, and Patricia Risso, *Merchants and Faith: Muslim Commerce and Culture in the Indian Ocean* (Boulder, CO: Westview Press, 1995), esp. chaps. 5 and 6.

(٣٤) انظر بوكهارت وابن جبير، في: Peters, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, pp. 97 and 135, and 'Ankawi, "The Pilgrimage to Mecca in Mamlūk Times," p. 156, حيث يذكر النساء والأطفال من بين الضحايا.

للمزيد عن حج الأفارقة، انظر: Umar A. R. al-Naqar, *The Pilgrimage Tradition in West Africa* (Khartoum: Khartoum University Press, 1972); J. S. Birks, *Across the Savannas to Mecca: The Overland Pilgrimage Route from West Africa* (London: C. Hurst, 1978), and James Stell Thayer, "Pilgrimage and Its Influence on West African Islam," in: Morinis, ed., *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, pp. 169-187.

(٣٥) Young, "The Ka'ba, Gender, and the Rites of Pilgrimage," p. 300, note 50.

الرغم من أن الإسلام يعفي النساء اللاتي ليس لديهن زوج أو محرم من الرجال من الحج(٣٦). وبالطبع، كان بإمكانهن تحمل نفقات من يصحبهن. وغالباً ما كانت تسافر أكثر من امرأة من الأسرة الملكية في نفس القافلة؛ للتقليل من النفقات، وإضافة مزيد من الجلالة العامة.

وكان الحجاج يُنصَحون بالسفر في جماعات؛ تعبيراً عن التواضع والتكافل الديني(٣٧). وقبل وصولهم إلى مكة بعدة محطات، كانوا يغتسلون، ثم يُحْرِمون. وفي هذه الحالة، كان الرجال يرتدون ثياباً مميزة غير مخيطة. ولم يكن هناك ملابس محددة للنساء؛ فعادةً ما كنّ يرتدين العباءات البيضاء الطويلة، والصنادل. وتتم الطهارة للنساء بقص خصلات من الشعر، وحلاقة الشعر بالكامل للرجال. وحلاقة شعر العانة، وشعر الإبطين. ويُحرَّم الزواج والجماع، وارتداء المجوهرات، والتعطر. ويجب على النساء أن يكشفن عن وجوههن في أثناء فريضة الحج(٣٨).

وكان المسؤولون عن الحج، والمشاركون فيه يهتمون اهتماماً بالغاً بالفصل بين الجنسين في ظل ظروف ازدحام مكة في أثناء موسم الحج. وحيث إن مسّ الرجل ليد المرأة قد يؤدي إلى إفساد الشعائر، كان يتم تعيين أغوات (خصيان) خصوصيين؛ لإرشاد الحجاج، والسيطرة على الازدحام،

---

(٣٦) "Ḥadjdj," in: *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., vol. 3, pp. 31-38.

تذكر ثرية التركي حرية نساء العرب المعاصرات المتزايدة في أداء الحج دون صحبة أقاربهن من الرجال. انظر: Soraya Altorki, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite* (New York: Columbia University Press, 1986), pp. 45-47, نقلاً عن: Young, Ibid., p. 286.

(٣٧) بدأ ابن بطوطة حجته الأولى وحده، ثم انضم لقافلة صغيرة، ثم لقافلة كبيرة. لقراءة دراسات مختلفة عن حج الرجال، انظر: Dale F. Eickelman and James Piscatori, eds., *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination* (Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1990), and Ian Richard Netton, ed., *Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Medieval and Modern Islam* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1993).

(٣٨) وضع الماوردي القواعد في القرن الحادي عشر. لقراءة ملخص، انظر: 'Ankawi, "The Pilgrimage to Mecca in Mamlūk Times," pp. 152-153, and Long, *The Hajj Today: A Survey of the Contemporary Makkah Pilgrimage*, pp. 14-16.

للمزيد عن قواعد النساء، انظر: محمد عطية خميس، **فقه النساء في الحج** (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨٠).

وتوجيه النساء في أثناء الطواف والصلاة(٣٩). وعلى الرغم من أن الهدف من هذا الترتيب كان يتمثل في تقليل خطر الفتنة لكلا الجنسين على حدّ سواء، فإنّ النساء كنّ يشعرن بأنهن مُهمَّشات على نحو كان يسبب لهن الشعور بالضيق:

«عندما يكنَّ عادة مع الرجال، كنَّ يُترَكن وحيدات؛ ينظرن للبيت الحرام ولا يستطعن دخوله، يتطلعن إلى الحجر الأسود ولا يستطعن لمسه. ونصيبهن من كل ذلك كان مجرد النظر، تهزهن وتربكهن خيبة الأمل، ويُسمَح لهن فقط بالطواف بعيداً عن الرجال»(٤٠).

وكما يصف لنا ابن بطوطة، قُسِّمَت المنطقة المحيطة بالكعبة؛ أي المطاف، إلى ست مناطق خاصة بكل جنس، ففُرِشت الرمال البيضاء فوق الجزء الخارجي من الكعبة المخصص للنساء(٤١). ولاحظ «جوزيف بيتس» Joseph Pitts في أواخر القرن السابع عشر نموذجاً مماثلاً: «فأحياناً كان يوجد المئات من الرجال والنساء يطوفون في الوقت نفسه، خاصة بعد الطواف الرابع، الذي كان يتم بعد إضاءة الشموع... ولكن النساء كنّ يطفن بالخارج، في حين كان الرجال يطوفون بالداخل بالقرب من البيت»(٤٢). وكان الشيعة يخصِّصون فترة زمنية معينة في أثناء الحج؛ لكي تكمل النساء الطواف سبع مرات(٤٣). وسمحت التقاليد في مكة للنساء المحليات بالتعبير عن تدينهم بالخروج للطواف حول الكعبة مساء أيام الخميس، فكنّ يأتين «في أبهى حللهن، وتفوح في المسجد أشذاء عطورهن، حتى إن شذا الواحدة منهن ليبقى عالقاً بالمكان بعد انصرافها»(٤٤). كما كان الفصل بين

---

(٣٩) Young, "The Ka'ba, Gender, and the Rites of Pilgrimage," p. 291, and Peters, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, pp. 135 and 233-248.

(٤٠) Ibn Jubayr in: Peters, Ibid, p. 135.

(٤١) Ibn Battûta, *The Travels of Ibn Battûta*, vol. 1, p. 199.

(٤٢) William Foster, ed., *The Blue Sea and Adjacent Countries at the Close of the Seventeenth Century as Described by Joseph Pitts, William Daniel and Charles Jacques Poncet* (London: Hakluyt, 1949), p. 24.

(٤٣) Mirza Mohammad Hosayn Farahani, *A Shi'ite Pilgrimage to Mecca 1885-1886*, edited and translated by Hafez Farmayan and Elton L. Daniel (Austin, TX: University of Texas Press, 1990), p. 210.

(٤٤) Ibn Battûta, *The Travels of Ibn Battûta*, vol. 1, p. 216.

الجنسين قائماً أيضاً في الشعائر الأخرى المرتبطة بصورة الحج الأكبر؛ ففي الخامس عشر من ذي القعدة، بعد وصول القافلة المصرية التي كانت تحمل المحمل إلى مكة، والمحمل: صندوق خاص به كسوة جديدة للكعبة، كانت الكعبة تُفتح للزوار، فلقد كان يُسمَح للرجال بالدخول في أثناء النهار فقط، في حين كان يُسمح للنساء بالدخول في أثناء الليل فقط(٤٥). وفي القرون التالية، كان الدخول للمسجد يتمّ بالتبادل في أثناء النهار. فوفقاً لـ«بيتس»، الذي صاحَبَ المسلمين في رحلة الحج في عام (١٦٨٥م)، «لا يُفتح بيت الله؛ أي الكعبة، سوى يومين كل ستة أسابيع: يوم للرجال، ويوم للنساء»(٤٦). وبعد تغيير كسوة الكعبة في السابع والعشرين من ذي القعدة قبل يومين من بدء شعائر الحج، يُمنَع الدخول لمبنى الكعبة: «ولا تُفتَح الكعبة المُشرَّفة ثانية منذ ذلك اليوم حتى الوقوف بعرفة»(٤٧). ولكن كان يُخصَّص للنساء فقط يوم التاسع والعشرين من رجب كما يصف ابن جبير:

«يخرجن من منازلهن بعد الاستعداد لعدة أيام كما يحدث عند زيارتهن لأضرحة الأولياء. ولا توجد في مكة مَن تغيب في هذا اليوم عن المسجد الحرام. وبعد أن يأتي بنو شيبة خُدّام بيت الله الحرام بالوراثة لفتح باب الكعبة المُشرَّفة، وفقاً للعادة المتبَعة، يُسرِعون بمغادرة الكعبة، ويتركونها خالية للنساء. كما يترك الرجال مكان الطواف، وحجر إبراهيم، ولا يبقى رجل واحد حول البيت المُشرَّف، وتسرع النساء بالدخول حتى إن بني شيبة لا يستطيعون الخروج من البيت الحرام في وجه الجموع المتدافعة إلا بشِقّ الأنفس. وتنظم النساء أنفسهن في صفوف، ثم يختلطن ويتشابكن وهن يحاولن الطواف معاً. ويُسمَع صوت الصراخ، والدعاء والتهليل والتكبير، ويُكرِّر هرجهن مشهد بدو السروات اليمنيين في أثناء إقامتهم في مكة... وبعد القيام بهذا لمدة نصف يوم، ينظمن أنفسهن للطواف، وزيارة

---

(٤٥) Young, "The Ka'ba, Gender, and the Rites of Pilgrimage," p. 290.

(٤٦) Foster, ed., *The Blue Sea and Adjacent Countries at the Close of the Seventeenth Century as Described by Joseph Pitts, William Daniel and Charles Jacques Poncet*, p. 29.

ذكر ريتشارد برتون (Richard Burton) في القرن التاسع عشر: «لم يعد هذا هو الحال، فالقليل من النساء يدخلن الكعبة بسبب الخطر الشخصي الذي قد يتعرضن له هناك».

(٤٧) Ibn Battûta, *The Travels of Ibn Battûta*, vol. 1, p. 242.

الحجر . . . إنه يوم عظيم لهن، يومهن المشرق المنير»[٤٨].

فإن لم يستطعن الدنو إلى الكعبة، كنّ يشعرن بالحرمان الشديد من الاحتكاك الجسدي بها. ومن العادات المتبَعة، غير الواجبة، في الحج لمس الحجر الكبير الموجود في الركن الجنوبي (اليماني) من الكعبة كلما مر به الحاج؛ فكل طواف كان يبدأ بتقبيل الحجر الأسود أو لمسه على الأقل. ويلمس الحجاج أيضاً جزءاً من الحائط الذي يقع بين الحجر الأسود وباب الكعبة، وهو المعروف باسم «الملتزم»[٤٩]. وقد سجل كلٌّ من ابن جبير، وابن بطوطة انطباعاتهما عن السعادة الغامرة التي يشعر بها الحجاج عند تقبيلهم للحجر الأسود[٥٠]. فبعد غسل الكعبة، يسرع الرجال والنساء على حدٍّ سواء بغسل وجوههم وأيديهم بغَسولها للحصول على البركة منه[٥١]. ومن الواضح أن النساء كنّ يحاولن الاقتراب بصورة مباشرة من الكعبة، ويقمن باستغلال كل الفرص للوصول إليها في الأوقات غير المخصصة لهن:

«ولكن عندما يكون هناك القليل من الرجال في الطواف، كانت النساء تستطيع تقبيل الحجر الأسود، ولكن حين يصلن إليه، يلمسنه، ثم يستدرن، ويطفن سريعاً حتى يصلن إليه ثانية، ويظللن يلمسنه لمدة طويلة. وعندما كان الرجال يرون النساء عند الحجر الأسود، كانوا يتنحون بلياقة، ويفسحون لهن المجال في أثناء طوافهم، مستخدمين تعبيرات رسمية حتى تلمس النساء الحجر، ويشبعن من تقبيله. وكان الاقتراب من النساء وهن يقبلن الحجر يعدّ فعلاً وقحاً وشائناً للزمان والمكان الواقع فيه»[٥٢].

درجات التقوى

تؤكّد هذه الشهادات أن الحج لعب دوراً مهمّاً كفرصة لإشباع حاجة النساء في العصور الوسطى للتعبير عن تقواهن. أما مسألة علاقة الحج

---

(٤٨) Ibn Jobair, *Voyages*, vol. 2, pp. 137-138 (Arabic), pp. 160-161 (French), and Ibn Jubayr, in: Peters, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, p. 135.

(٤٩) Long, *The Hajj Today: A Survey of the Contemporary Makkah Pilgrimage*, pp. 17-18.

(٥٠) Ibn Jobair, in: Peter, Ibid., p. 135, and Anna Livia A. F. Beelaert, "The Ka'ba as a Woman: A Topos in Classical Persian Literature," *Persica*, vol. 13 (1989), pp. 109-110.

(٥١) Ibn Jobair, *Voyages*, vol. 2, p. 161.

(٥٢) Joseph Pitts, in: Foster, ed., *The Blue Sea and Adjacent Countries at the Close of the Seventeenth Century as Described by Joseph Pitts, William Daniel and Charles Jacques Poncet*, pp. 24-25.

بالنظام الاجتماعي، وهي المسألة التي أثارها للمرة الأولى «فيكتور ترنر» Victor Turner[٥٣]، فتستحق الدراسة من وجهة النظر الدينية. بعبارة أخرى، ينبغي أن نتساءل عن تأثير المكانة الاقتصادية والقانونية للأفراد والطبقات في نطاق التعبير الديني، وقدرة الفرد على التصرف وفقاً لنزعته الدينية. يتحدث «ويليام س. يونج» William C. Young عن «درجات التُّقى» التي تظهر في أداء فريضة الحج، ويقول إن «درجات التُّقى» التي تظهر في أثناء أداء فريضة الحج لتحلّ محلّ التفرقة الاجتماعية بين الغني والفقير، وبين الحاكم والمحكوم[٥٤]. ونحن هنا نرى أن العوامل المادية لمؤسسة الحج أولت القيمة الدينية للرعاية أهمية أكبر من تلك القيمة المستقاة من الخلفية الطبقية والمادية، التي أتاحت سبل أعمال الخير. إضافةً إلى ذلك، يبدو أنه كانت هناك تراتُبية روحانية خالصة أخرى، على الرغم من أن المشاركة فيها ربما اكتنفها الغموض إلى حدٍّ ما. ووفقاً لآراء بعض الرجال، كانت لهذه التراتُبية الروحانية مكانة عالية لم تكن يتمكن من بلوغها سوى بضع نساء. وربما لم تكن تتطلب التدين، وتعلم الإيثار فحسب، بل كانت تتطلب أيضاً نوعاً خاصّاً من التقدم الروحاني بجانب قدر من المشاركة والانفتاح على الطموحين الآخرين؛ فهي مشاركة أقلّ مادية، ولكنها ليست أقلّ تقديراً. وعلى مرّ العصور، لم يصبح سوى عدد قليل من النساء المتعلمات من علماء الدين الأجلاء، ولكن مما لا شك فيه أن شرعية أولئك المدرَجات في المراجع الإسلامية كانت مقبولة لدى «علماء الحديث الذين كان معظمهم من الرجال»[٥٥]. وعلى الرغم من أنّ الأعمال الإنسانية كانت تَصدُرُ عادة عن نساء طبقة الصفوة الحاكمة، فإن التفوق الروحاني للسيدات الزاهدات واسعات العلم والمعرفة قد عزز من سمعة ووضع النساء الاجتماعيَّيْن. وقد التقى ابن بطوطة عدداً من العالمات، وتلقى العلم على يد إحداهن، وقد كانت الست زاهدة التي رعته وقدمت له المأوى قائدة متعلمة وروحانية من هذا الطراز، فقد كان اسمها يعني «السيدة المتقشِّفة».

---

(٥٣) Victor Turner, *The Ritual Process* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969),
نقلاً عن: Young, "The Ka'ba, Gender, and the Rites of Pilgrimage," p. 286.

(٥٤) Young, Ibid., p. 286.

(٥٥) Roded, *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd Who's Who*, p. 78.
للمزيد عن أسماء النساء العالمات، وراويات الحديث الشريف، انظر الفصلين الخامس والسادس

ومن الواضح أن الطبقة والثروة، والمكانة الاجتماعية كانت من العوامل التي تمثل أهمية كبرى عندما كان الأمر يتعلق بترجمة التدين الشخصي إلى دعم لشعيرة الحج الجماعية واسعة النطاق. وأصبح العامة متفرجين سلبيين لاستعراضات الملابس، والعربات، والخدم المترفة، ومستفيدين أيضاً من الإحسان الذي يقدمه الأغنياء لدعم أداء فريضة الحج. وقد كمَّلت الاعتبارات السياسية ـ على مستوى الدول الإسلامية أو الملكية ـ الأوجه الدينية للسفر إلى مكة، ولكنها لم تطغَ عليها. وأدى ذلك في بعض الأحيان إلى التركيز المتعمد والشديد أحياناً على السياق العام لهذه الفريضة الخاصة(٥٦). وعلى الرغم من أن المصادر توضح أن هذه الاستعراضات كانت عادية في كل الأحوال، فإنها كانت تتعارض مع الغرض من الحج، وهو التركيز على الذات الداخلية، والتواصل مع الله.

لقد سجل الرجال الأتقياء الذين كانوا يجدون متعة في اكتساب المعرفة والخبرات المتعددة هذه السجلات المذكورة آنفاً. وترسم كتاباتهم صورة للحج والحجاج تختلف بصورة واضحة عن التعليمات الصارمة المذكورة في أطروحة **كشف المحجوب** الصوفية:

«على كل من ينشد المنزلة الجسدية أن يهجر رغباته وشهواته، ويرتدي ملابس الحجاج التي تبدو كالكفن، ويمتنع عن الصيد الحلال، ويتحكم بقدر كبير في جميع حواسه. ولكن من ينشد المنزلة الروحانية، فعليه أن يهجر جميع العلاقات المعروفة، ويودع المُتَعَ، ويفكر فقط في الله... ثم يقف على عرفات المعرفة، وينطلق من هناك إلى مزدلفة الألفة، ويرسل قلبه من هناك ليطوف بالتنزيه، ويلقي الجمرات والأفكار الفاسدة في ميناء الإيمان، ويضحي بروحه الدنيا على مذبح معاقبة النفس، ويصل إلى منزلة الخلّة»(٥٧).

إذاً، فالنظرة الإسلامية الأكاديمية للحج ترى أنه استعارة للرحلة الروحانية، وهي بذلك لا تختلف عن بعض التفسيرات الغربية الحديثة

---

(٥٦) انظر على سبيل المثال: Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans, 1517-1683*, chap. 5: "The Pilgrimage as a Matter of Foreign Policy," pp. 127-145.

(٥٧) Alī B. Uthmān al-Jullābī al-Hujwīrī, *The Kashf al-Mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, edited by Reynold A. Nicholson (London: Luzac, 1936), p. 326 (reprint 1976).

للحج[٥٨]. «أما للكثير من الصوفيين»، كما كتبت «ميجان ريد» Megan Reid، «فإن الحج يعد نموذجاً ابتُنيَت تبعاً له الطرائق الصوفية»[٥٩]. ويبشر الكتاب ـ **كشف المحجوب** ـ المؤمن الذي واجه المصاعب والمخاطر ليصل إلى مكة: «بأن النفيس حقّاً ليس الكعبة، ولكن حالة التأمل، وإلغاء الذات في مقام الخلّة، تلك الحالة التي تُحدِثها رؤية الكعبة بصورة غير مباشرة»[٦٠]. في هذا النموذج، لا تكون عاطفة النساء شيئاً لائقاً، ولا يكون للاقتراب الجسدي من الكعبة أيّة أهمية؛ إلا أن ابن جبير اعترف بأن النساء «يجدن سلاماً داخليّاً عند تقبيلهن للحجر الأسود»[٦١]، حتى إن متطفلاً مسيحيّاً لاحظ الصدق العميق، والعاطفة الدينية، وقال: «عند رؤية بيت الله، يذرف الحجاج الدموع... وأعترف أنه لم يكن بوسعي سوى أن أبدي إعجابي بهذه المخلوقات المسكينة المتدينة الحنونة عندما تؤدي تلك الشعائر، وأبدي إعجابي بالخشوع والخضوع الذي كان يتملّكهم»[٦٢].

ومما لا شكّ فيه، أن الفرص المحدودة للتعبد في الكعبة قد شحذت من عاطفة النساء الكبيرة، ولكن المصادر توضح أن الرجال أيضاً كانوا يتأثرون عاطفيّاً بصورة كبيرة. لقد كان اقتراب موسم الحج يشهد مناخاً مبهجاً يشعر به الجميع. وكانت الدولة تقيم الاحتفالات عند رحيل القافلة، وفي نقاط العبور الكبرى[٦٣]. وعندما تصل قافلة الحجاج إلى مكة، «لا

---

(٥٨) في المناقشة النظرية عن الحج، نعتمد بصفة خاصة على: Ronald L. Grimes, *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1990), esp. chap. 1, and Ziauddin Sardar, "The Spiritual and Physical Dimensions of Hajj: A Systems Over-View," *Hajj Studies*, vol. 1 (1978), pp. 27-38.

(٥٩) Reid, "The Sufi Hajj and Rakb Al-Maghribi," p. 24.

(٦٠) Al-Hujwīrī, *The Kashf al-Mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, p. 327.

(٦١) Ibn Jobair, in: Peters, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, p. 135.

(٦٢) Pitts, in: Foster, ed., *The Blue Sea and Adjacent Countries at the Close of the Seventeenth Century as Described by Joseph Pitts, William Daniel and Charles Jacques Poncet*, p. 23.
لاحظ الكاتب بكاء النساء العلني المنهمر لعدة أيام متتالية في محراب الإمام رضا في المشهد. وتحدث عن عاطفة مماثلة بين الشيعة المعاصرين. لقراءة شهادة عالم أنثربولوجيا آخر من المغرب، انظر: Fatima Mernissi, "Women, Saints, and Sanctuaries," *Signs*, vol. 3, no. 1 (1977), pp. 101-111.

(٦٣) Anonynous, "Pilgrimage," in: Hakluyt, *The Principal Navigations Voyages Traffiques and Discoveries of the English Nations*, p. 336; *Petry, Twilight of Majesty: The Reigns of the Mamluk Sultans al-Ashraf Qaytbay and Qansuh al-Ghawri in Egypt*, pp. 110 and 140, and 'Ankawi, "The Pilgrimage to Mecca in Mamlūk Times," p. 150.

يُسمع أو يُرى شيءٌ طوال الليل سوى صوت طلقات الرصاص، والألعاب النارية المختلفة، والغناء والعزف والضجيج، والزغاريد، واللغط، والاحتفالات والابتهاج بالنصر الرائع»[٦٤]. وكانت المشاركة في هذه المظاهر الجماعية لهذه المآثر الدينية إحدى أوجه الحج الاجتماعية. وفي يوم التاسع والعشرين من رجب أيضاً، كانت عبادة النساء مصحوبة بالاحتفالات والاستعدادات المطولة[٦٥]، ولكن المشاعر القوية ومظاهرها، خاصة من قبل النساء، هي التي كانت تثير استياء علماء الدين. وكان «ابن الحاج العبدري» من بين الذين انتقدوا سلوك النساء في الاحتفالات الدينية. ورأى بعض علماء الشريعة والمراجع الصوفية أن الأوجه المرتبطة بالسفر للحج قد تشكل خطراً على الأخلاق: «لا يمكن التقليل من شأن تأثير ذلك الأمر في المدن الجديدة، ووجوهها الغريبة على الشباب الذين لم يسافروا من قبلُ، وغير الملتزمين»[٦٦]. حتى في مكة والمدينة، في العصور الوسطى، كانت الموسيقى تُعْزَف، والنساء ترقص وتغني. وقد نشأت الحركة الأصولية الوهابية في القرن الثامن عشر لمقاومة هذه الممارسات إلى حدٍّ ما، فالحج الذي كانت النساء تشارك فيه وتيسره للآخرين من خلال تقديمهن للدعم المادي، وإقامة المشروعات، لم يكن الحج الذي فرضه الدين. وكما يوضح كتاب **كشف المحجوب**، فالرحلة الداخلية أسمى للغاية من تجربة السفر الفعلية:

«الحج إذن نوعان: أولهما غياب عن الله، أما الآخر ففي حضرة الله. وكل من يبتعد عن الله في مكة سيكون مثل من يبتعد عن الله في منزله... فالحج من أعمال المجاهدة من أجل المشاهدة، والمجاهدة ليست السبب المباشر في المشاهدة، بل مجرد وسيلة للوصول إليها. لذا؛ فالهدف الحقيقي من الحج ليس زيارة الكعبة، بل التأمل في الله»[٦٧].

---

(٦٤) Anonynous, "Pilgrimage," Ibid., p. 356.

ويعلق لونغ على الانفعال العام، انظر: Long, *The Hajj Today: A Survey of the Contemporary Makkah Pilgrimage*, p. 19.

(٦٥) Ibn Jobair, *Voyages*, vol. 2, p. 138 (Arabic), p. 161 (French), and Ibn Jubayr, in: Peters, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, p. 135.

(٦٦) Reid, "The Sufi Hajj and Rakb Al-Maghribi," p. 14.

(٦٧) Al-Hujwīrī, *The Kashf al-Mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, p. 329.

وفي الواقع، لا يمكن أن نتوقع هذا المستوى السامي والمستنير لمثل هذه التجربة الداخلية من الحاج العادي. وكما لاحظ «آلان مورينس» Alan Morinis، فمعظم رحلات الحج يكون لها هدف، «فيمكن أن تكون التجربة المباشرة هدفاً في حدّ ذاتها... أو وسيلة لتحقيق الهدف»[٦٨]. أما الصوفيون، على وجه الخصوص، فقد فرّقوا بين النوع السابق واللاحق. وعلم «برتراندون دي لابروكير» Bertrandon de la Brocquièrè في زيارته دمشق عام ١٤٣٢م أن التجربة المباشرة كانت الأهم لعامة الشعب، فقد «قال هؤلاء الناس بأنهم متى ما أتموا الحج، فهم يغتسلون من ذنوبهم، وقد تأكدت من هذا من عبد بلغاري المولد اعتنق الإسلام»[٦٩]. وعلى الرغم من سموّ التقوى الروحانية، فإن تلك الممارسات الدينية، خاصة التي تمارسها النساء، كانت بمنزلة واجب على كل المؤمنين من كل الطبقات، البسيطة والمستنيرة منها على حدٍّ سواء، وكانت أيضاً تعد من المزايا الاجتماعية. وقد خصص كتاب **مرآة الأمراء** الإسلامي التركي (٤٦١هـ/١٠٦٩م) فصلاً خاصّاً لموضوع «كيفية اختيار الزوجة»، وقدم الكتاب عدداً من التوصيات مثل «تزوَّج بِكراً، واختر زوجة من طبقة اجتماعية أقل من طبقتك»، وميَّز أيضاً بين أربع صفات: الغنية، والجميلة، وذات الحسب، والمعيار الفيصل المتدينة:

«ولكنك يا أمير الرجال من اختار زوجة لتديّنها، إذا وجدت مثل هذه المرأة، وجدت هذه الصفات الأربع مجتمعة فيها!

فإن وجدت امرأة طيبة تخشى الله، فلا تتردد في الزواج منها، يا أيها الرجل الطيب. وإن كانت تقية وعفيفة، فستكون ذات حسب. وهذه الأنواع الأربعة من النساء تجتمع في هذه المرأة، يا سيدي الكريم. فإن كنت حكيماً، فستختار زوجة تخشى الله؛ لأنك ستجد فيها الصفات الأربع. وإذا وجدت امرأة من هذا النوع، أيها الرجل الشهم، فلا تُضيِّع الفرصة، بل انتهزها وتزوجها»[٧٠].

(٦٨) Morinis, "Introduction," p. 21.

(٦٩) Bertrandon de la Brocquièrè, in: Peters, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, p. 80.

(٧٠) Yūsuf Khāṣṣ Ḥājib, *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turco-Islamic Mirror for Princes*, translated with an introduction and notes by Robert Dankoff (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1983), pp. 186-187.

وبرغم تحريم الزواج في أثناء الحج، ليس منعاً للأهواء فقط، بل لأسباب دينية أخرى، كان الحج سبيلاً إلى الزواج أحياناً، فقد كان الوطء محفوفاً بعدم الطهارة، مما يؤدي إلى إفساد فريضة الحج بأكملها، ولكن الحجاج الرجال لم يكونوا يغضّون البصر عن مفاتن النساء؛ خاصة مع عدم ارتدائهن لغطاء الوجه[٧١]. ويضيف ابن بطوطة، الذي عقد أول عقدي زواج له قبل الوصول إلى مكة في حجته الأولى، معلقاً على «الجمال الفائق والنادر للعروسين اللتين عقد عقديهما»[٧٢] في وصفه لطواف نساء مكة حول الكعبة يوم الخميس. ووفقاً لحكاية راوٍ غير معروف، «فنساء مكة يتسمن بالدماثة، والمرح والود، والقوام الممشوق، والعيون الساحرة»[٧٣].

وفي العصر العثماني، كانت النساء المسافرات للحج دون مَحْرَم يُرتِّبن نوعاً خاصّاً من الزواج؛ لتيسير إتمامهن للحج. ويصف «بوركهارت» Burckhardt هذا الترتيب:

«أحياناً، تصل الحاجات من تركيا لأداء فريضة الحج: كالأرامل الثريات المسنات اللواتي يرغبن في رؤية مكة قبل الموت، أو اللاتي يخرجن مع أزواجهن، ويفقدنهم في الطريق بسبب المرض. وفي مثل هاتين الحالتين، تجد النساء في جدة مرشدين - أو كما تدعوهم هذه الطبقة محللين - مستعدين لتيسير تقدمهن للأراضي المقدسة كأزواج. وكان عقد الزواج يُكتَب أمام القاضي، وتؤدي السيدة الحج في مكة وعرفات، وجميع الأماكن المقدسة مع المرشد؛ ولكن المعروف أن هذا يكون مجرد زواج بالاسم، وأنه ينبغي على المرشد أن يطلق المرأة لدى عودتها إلى جدة. وإذا رفض الطلاق، فلا يمكن أن يجبره القانون على ذلك، ويعدّ الزواج ملزِماً، ولكن لا يمكنه فيما بعد ممارسة مهنة المرشد المربحة»[٧٤].

---

(٧١) وجد الملاحظون للحج في القرن التاسع عشر نساء البدو يغطين وجوههن على الرغم من تحريم ذلك. وصف ريتشارد برتون ورسم البراقع المصنوعة من القش التي استخدموها على خلاف الشريعة. انظر: Richard F. Burton, *A Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, 2 vols. (New York: Dover Publications, 1964), vol. 1, p. 141.

(٧٢) Ibn Battûta, *The Travels of Ibn Battûta*, vol. 1, p. 216.

(٧٣) Anonynous, "Pilgrimage," p. 352.

(٧٤) Burckhardt, in: Peters, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, pp. 243-244.

وقد لاحظ «سنوك هرخرونيه» Snouck Hurgronie نوعاً مختلفاً للغاية من الزواج في مكة، وتضيف روايته قائمة طويلة من الشكاوى من طمع الممتهنين للحج في مكة، وابتزازهم المادي المتواصل على كل الجبهات. ففي هذه الحالة الثانية، تظهر النساء بصورةٍ غير مستحبة، انتهازيات، ومستغلات للحجاج/الرجال المتدينين؛ فيبدو أن السيدات اللاتي يرغبن في الزواج لغرض الربح المادي كنّ يخدعن الزوار السذج:

«يجب أن نعدّ النساء من بين جموع المستغلين للحجاج، فهن لا يساعدن أزواجهن بصدق في عملهم فقط، بل يعملن أيضاً لحسابهن. فالحجاج الذين يقضون شهوراً قليلة في الحج، وأولئك الذين يستقرون في البلد لأعوام قليلة يرغبون عموماً في الزواج. ولأنهم عادةً ما كانوا يحضرون معهم حافظات مليئة بالنقود إلى المدينة المقدسة، فقد كان طلبهم يقابله عروض كثيرة. . . وكان من السهل على نساء مكة التخلص من روابط الزواج الكريهة. ويمكن أن نفهم الآن السبب في شعور أغلبهن بالسعادة إزاء التغيير المستمر للأزواج. وكان زادهن في سوق الحجاج هو مفاتنهن؛ فكلما كانت تلك المفاتن هدفاً لعقود الزواج الجديدة، كان الربح المادي أفضل. وقد أثّر الغرباء بشدة في العلاقة بين العرض والطلب في المجتمع المكيّ، فالرجل المكيّ لا يسمح لنفسه حقّاً بأن تخدعه نساء مكة كما يفعلن مع الغرباء، ولكن الطلب من جانب الغرباء جعل من السهل على نساء مكة أن يشترطن ميزات كبيرة لأنفسهن.

وتحاصر الغريبَ الذي يختار أن يصبح مواطناً مكيّاً عروضُ الزواج من كل جانب. . . وعندما تفرغ حافظة نقوده، تبدأ المرأة على الفور بإظهار الجانب السيئ من شخصيتها حتى يطلقها الزوج في النهاية، مذعناً دون أن يدرك رغباتها. وعليه، بعد ذلك، أن يدعمها ماديّاً لمدة ثلاثة أشهر إضافية، وبذلك يتوفر لديها الوقت للبحث بمساعدة صديقاتها عن زوج جديد»[٧٥].

وتشير هذه التفاسير الختامية للزواج النفعي قصير المدى، الذي يبدو أنه كان معتاداً، إلى وجهٍ خاص من أوجه الحج المتأصلة في طبيعة رحلة

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

الحج، وهو الطبيعة المؤقتة لزيارة مكان الحج، وطبيعة العقود البشرية التي كانت تُعْقَد في أثناء مدة الحج، والتي كانت تتسم بأنها عابرة وغير متوقعة على الإطلاق، تبعاً لمقال «ملتقى الغرباء» لسنوك هرخرونيه. وتعكس هذه الروايات التي يرويها الملاحظون غير المسلمين بسخرية شديدة الروابط التي كانت تربط بين طموح الزائرين المتدينين ورغبات المسلمين المحليين، والتي تستحق اهتماماً أكثر من الباحثين.

وهذه الروايات التي تركّز على حاجات النساء المختلفة في كل حالة، تشكّل إضافة لاهتمامات البشر بصورة الحج التي سبق أن ذكرناها. إنها تضيف بضع لمسات خاصة للوحة الأغلبية الساحقة الغارقة في النشوة الدينية. وقد لمس النوع نفسه من الحماس الديني الشخص العادي المتواضع، والصفوة القليلة التي كانت تحمي الكثيرين وتدعمهم. وتضع هذه الصورة إطاراً للتقوى والدعم المادي المتلازمين، فلم تكن طموحات العاديين الدينية ممكنة، أو ذات مغزى دون سخاء الأثرياء المؤثرين. لقد رعى التديّن الدعم والمناصرة، وترجم الدعم والمناصرة، بدورهما، تديّن النساء الداعمات إلى حبهن للخير، مما جعل التعبير عن التديّن أمراً ممكناً للعامة من خلال دعم شعائر الحج، وتكلفة السفر اللازمة له، وهو الهدف الذي لا يستطيع الكثيرون تحقيقه. ويبقى أن نبحث في السبب وراء كون الدعم الدنيوي قاصراً بشكل كبير على الرجال.

الفصل التاسع

السلطانة رضية بنت إلتتمش

بقلم: بيتر جاكسون

مارست بعض المسلمات في العصور الإسلامية الوسطى السلطة السياسية من وراء الكواليس، إلا أن رضية بنت إلتتمش كانت واحدةً من اللاتي تجرأن على الظهور بوصفهن حاكماتٍ فعليات.

عندما أُعلنت شجر الدر، مَحظية السلطان الصالح أيوب، سلطانةً على مصر عقب مقتل توران شاه ابن السلطان وخليفته عام ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م، علّق المؤرخ ابن واصل بقوله إن تتويج امرأة كان أمراً غير مسبوق في تاريخ العالم الإسلامي، فعلى الرغم من أنه كانت هناك وصيات على العرش في حلب قبل ذلك، فلم تكن أسماؤهن تُذْكَر في خطب الجمعة[١]. ولكن ابن واصل كان مخطئاً، فقبل ذلك الوقت بنصف جيل حكمت الأميرة رضية بنت إلتتمش سلطانةً لدلهي لمدة ثلاثة أعوام أو أكثر (٦٣٤ ـ ٦٣٧هـ/ ١٢٣٦ ـ ١٢٤٠م)[٢]. والجدير بالذكر أن الأميرة رضية، مثل الملكة شجر الدر التي يعود فضل تتويجها كملكة إلى قادة الرقيق الأتراك (المماليك) الذين كانوا يعملون تحت إمرة زوجها الصالح أيوب، اعتلت العرش بفضل الرقيق

---

(١) انظر: محمد بن سالم بن واصل، **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب** (باريس، المكتبة القومية، ١٧٠٢م، مخطوطة بالعربية)، ورقة ٣٧٢؛ ترجمه: Francesco Gabrieli, trans., *Arab Historians of the Crusades* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), p. 298.

(٢) للمزيد عن حكمها، انظر: A. B. M. Habibullah: *The Foundation of Muslim Rule in India*, 2nd ed. (Allagabad: Central Book Depot, 1961), pp. 116-122, and "Sultānah Rāziah," *Indian Historical Quarterly*, vol. 16 (1940), pp. 750-772, and Mohammad Habib and Khaliq Ahmad Nizami, eds., *A Contemporary History of India: The Delhi Sultanat (A.D. 1206-1526)* (New Delhi: People's Publishing House, 1970), vol. 5, pp. 237-244.

الأتراك الذين كانوا يعملون تحت إمرة والدها شمس الدين إلتتمش[٣].

وعند وفاة إلتتمش عام ٦٣٣هـ/١٢٣٦م، تضمنت الطبقة الأرستقراطية من سلطنة دلهي مجموعة متنوعة من الغوريين والطاجيكيين؛ أي غير الأتراك، والمحاربين والبيروقراطيين، وأمراء الخالاج، وهم شعب من أصل تركي، أو مُتترْكين على الأقل، كانوا يقطنون الأجزاء الجنوبية من أفغانستان، هذا بجانب القادة الأتراك الأحرار من خوارزم، وبلاد ما وراء النهر، والضباط الرقيق الأتراك الذين كانوا يعملون تحت إمرة السلطان الراحل. وقد فرّ العديد من الأشخاص السالف ذكرهم إلى الهند في أثناء غزو المغول بقيادة جنكيز خان لآسيا الوسطى والمملكة الإيرانية، كما تسببت الحملة المغولية أيضاً في زيادة أعداد العبيد بين القبائل التركية في السهول القزوينية وما يليها من السهول الواقعة في روسيا وأوكرانيا حالياً؛ وهم أهل إلتتمش[٤]. وعلى الرغم من تشكيل إلتتمش جيشاً من الغلمان المعروفين باسم الشمسيين؛ تيمّناً بلقب السلطان، مُرَقِّياً القليل منهم إلى رتبة خان الجديدة، فإن الأدلة تشير إلى أنه قد حافظ على التوازن بين العناصر المختلفة في صفوف الصفوة[٥]. وبعد وفاته، كما يقول المؤرخ ضياء الدين بَرَني (٧٥٨هـ/١٣٥٧م)، استغل عبيده ضعف خلفاء إلتتمش، وقاموا بإزاحة منافسيهم[٦]. ووصلت هذه العملية ذروتها بنقل السيادة عام ٦٦٤هـ/١٢٦٦م

---

(٣) يلاحَظ أن الأتراك هم من ساعدوا كلتا المرأتين في اعتلاء العرش، انظر: Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, translated by Mary Jo Lakeland (Cambridge, UK: Polity Press, 1993), pp. 89-99.

وحول شجرة الدر، انظر: Götz Schregle, *Die Sultanin von Ägypten: Šağarat ad-Durr in der arabischen Geschichtsschreibung und Literatur* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961), pp. 59-61.

(٤) Thomas T. Allsen, "Prelude to the Western Campaigns: Mongol Military Operations in the Volga-Ural Region, 1217-1237," *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, vol. 3 (1983), p. 16, and Peter B. Golden, "Cumanica II, The ölberli (ölperli): The Fortunes and Misfortunes of an Inner Asian Nomadic Clan," *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, vol. 6 (1986 [1988]), pp. 26-28.

عادةً ما يكتب اسم هذه القبيلة، التي كتبها جوزاني أولبرلي، باسم «إلباري» في أعمال ثانوية عن التاريخ الهندي.

(٥) I. Habib, "Formation of the Sultanate Ruling Class of the Thirteenth Century," in: Irfan Habib, ed., *Medieval India 1: Researches in the History of India 1200-1750* (Delhi: Oxford University Press, 1992), pp. 9-15.

(٦) انظر ضياء الدين بَرَني، تاريخ فيروز شاه، تحقيق سيد أحمد خان (كالكاتا: المكتبة الهندية، ١٨٦١ ـ ١٨٦٢)، ص ٢٧ ـ ٢٨. ولترجمة الفقرة ذات الصلة، انظر: Habib, "Formation of the Sultanate Ruling Class of the Thirteenth Century," pp. 15-16. =

من أسرة إلتتمش - التي يمكن أن نسميها مجازاً الشمسيين - إلى «بالاباني خورد الأصغر» Balaban-I Khhwurd الذي كان هو نفسه غلاماً أولبرليّاً لإلتتمش، ومؤسس الأسرة الحاكمة الجديدة.

ومصادرنا عن حكم رضية محدودة بعض الشيء. ويمدنا العمل التاريخي المتعلق ببغداد منذ بداية القرن الثامن إلى القرن الرابع عشر، والذي يحمل عنوان **الحوادث الجامعة** المنسوب (ربما عن طريق الخطأ) لابن الفوطي، بلمحة موجزة حول وفاة إلتتمش، وحكم ابنه فيروز شاه، واعتلاء رضية للعرش في عام ٦٣٥هـ/ ١٢٣٧ - ٣٨م(٧). وفي فقرة مماثلة، بالرغم من إغفال التاريخ، يذكر ابن أبي الفضائل، وهو مؤرخ قبطي عاش في منتصف القرن الثامن الهجري؛ أي القرن الرابع عشر الميلادي، قسماً مفقوداً من «تاريخ بغداد» لابن الساعي المتوفى عام ٦٧٤هـ/١٢٧٦م(٨)، والذي يُحتمَل أن يكون هو من ألف «الحوادث» أيضاً. وربما يكون «ابن الساعي» قد استقى معلوماته من مبعوث الخليفة، واسمه «الصاغاني»، الذي أحضر منشوراً لإلتتمش، ونموذجاً من المحكمة العباسية عام ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م، والذي من المعروف أنه عاد إلى بغداد عام ٦٣٧هـ/ ١٢٣٩ - ١٢٤٠م(٩). ولكن بعد هذا التاريخ، يبدو أن المعلومات الدقيقة عن السلطنة قد توقفت فجأة عن الانتقال غرباً، وأصبحت رؤية العالم الإسلامي لدلهي غامضة إلى حدٍّ ما. وجدير بالذكر أن قائمة سلاطين دلهي التي نقلها المؤرخ الإلخاني «وصّاف»، والتي كتبها عام ٧٠٢هـ/ ١٣٠٣م، وابن أبي الفضائل قد

= وللمزيد عن الغلمان الأتراك في الهند، انظر بشكل عام: Gavin Hambly, "Who Were the Chihilgânî, the Forty Slaves of Sultan Shams al-Dîn Iltutmish of Delhi?," *Iran, vol. 10 (1972)*, pp. 57-62, and Peter Jackson, "The Mamlûk Institution in Early Muslim India," *Journal of the Royal Asiatic Society*, no. 2 (1990), pp. 340-358.

(٧) انظر: كمال الدين عبد الرزاق بن الفوطي، **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة**، وقف على تصحيحه والتعليق عليه مصطفى جواد (بغداد: المكتبة العربية، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م)، ص ١٠٤.

(٨) Mufaḍḍal ibn Abî al-Faḍâ'il, *al Nahj al-sadîd wa-al-durr al-farîd*, edited and translated by Samira Kortantamer as *Ägypten und Syrien Zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaddal b. Abi'l-Fadâ'il*, Islamkundliche Untersuchungen; 23 (Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz, 1973), Arabic text pp. 28-29 (German trans., p. 107).

(٩) انظر: صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي، **كتاب الوافي بالوفيات**، تحقيق هلموت ريتر [وآخرون]، المكتبة الإسلامية؛ ٦١ (فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٧٩)، ص ٢٤١.

تجاهلت ذكر اسم خليفتين مباشرين لرضية: «معز الدين بهرام شاه» (٦٣٧ ـ ٦٣٩هـ/ ١٢٤٠ ـ ١٢٤٢م)، و«علاء الدين مسعود شاه» (٦٣٩ ـ ٦٤٤هـ/ ١٢٤٢ ـ ١٢٤٦م)، وقفزت من ذكر رضية إلى حكم الأخ الأصغر «ناصر الدين محمود شاه» الطويل نسبيّاً (٦٤٤ ـ ٦٦٤هـ/ ١٢٤٦ ـ ١٢٦٦م)[١٠]. ولكن ربما يجب علينا ألا نستطرد في تفسير ذلك الأمر كثيراً. إضافة إلى ما سبق، تحتوي نسخة تاريخ السلطنة التي جمعها الرحالة المغربي ابن بطوطة، الذي قضى بعض الوقت في دلهي منذ عام ٧٣٤هـ/ ١٣٣٣م قُدُماً، على ثغرة مماثلة[١١]. وعلى أيّة حال، قد يعكس فحسب حذف اسم خليفتي رضية تأثير السلطانة في الشعب في أجزاء مختلفة من دار الإسلام.

ويُعدّ السجل التأريخي المؤلَّف في دلهي المصدر المعاصر الوحيد لهذه الحقبة التي اعتلى فيها الغلمان الأتراك السلطة. وبوجه عام، يعد كتاب **طبقات النصيري** لمؤلفه «الغوري منهاجي سراج جوزاني»، الذي أتمّ تأليفه عام ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م، تاريخاً عامّاً للعالم الإسلامي الشرقي، وهو مقسّم إلى ثلاث وعشرين طبقة، خُصّصت الطبقات الثلاث الأخيرة منه لما يلي: حكم إلتمش وخلفائه (٢١)، وسيرة خمسة وعشرين قائداً من الغلمان الشمسيين (٢٢)، وغزو المغول لأراضي المسلمين (٢٣). وقد خُصّص هذا التاريخ لحكم السلطان «ناصر الدين محمود بن إلتمش»، ونائبه «بالاباني». وعلى الرغم من تفوق هذا العمل على كتاب الباراني من حيث الاهتمام بالتفاصيل، فإن كتاب **الطبقات** يفتقر للسمة التحليلية التي تميز كتاب الباراني التاريخي. إضافةً إلى ذلك، يغلب على جوزاني عادة تأجيل الأحداث المهمة

---

(١٠) انظر فضل الله بن عبد الله وصاف، **تجزئة الأمصار وتزجية الأعصار** (بومباي: [د. ن.]، ١٢٦٩هـ/ ١٨٥٣م)، ص ٣١٠؛ Rashid al-Din, *Die Indiengeschichte des Rašīd ad-Dīn*, edited and translated by Karl Jahn (Vienna: öesterreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften, 1980), Persian text Tafel 22, Arabic text Tafel 57 (German trans., p. 48), and ibn Abī al-Faḍā'il, *al Nahj al-sadīd wa-al-durr al-farīd*, (Arabic text pp. 28-29) (German trans., p. 107).

(١١) Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Ibn Battūta: *Tuḥfat al-Nuẓẓār*, edité par Ch. Defrémery and B. R. Sanguinetti, 4 vols. (Paris: Société Asiatique, 1853-1858), vol. 3, pp. 167-168, and The Travels of Ibn Battuta A. D. 1325-1354, translated with revisions and notes from the Arabic text edited by C. Defrémery, B. R. Sanguinetti, and C. F. Beckingham, Hakluyt Society, 2nd series; 110, 117, 141 and 178, 4 vols. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1958-1994), vol. 3, pp. 631-632..

بصورة واضحة؛ فهو يرجئها من الطبقة رقم ٢١ ليذكرها في إحدى السير الذاتية في الطبقة رقم ٢٢، ويصفها بصورة أوضح في طبقة مختلفة. وبجانب ميله الواضح لمجرد التلميح، فإنه غالباً ما ينتج عن ذلك التعتيم بعض التطورات المهمة. وخير مثال على ذلك هو تعيين إلتتمش لخليفة.

لقد توفي ابن إلتتمش الأكبر، ناصر الدين محمود، الذي كان الجميع يتوقع أن يخلفه، في سن صغيرة عام ٦٢٦هـ/١٢٢٩م(١٢)، واعتلى الابن الذي يليه، وهو «ركن الدين فيروز شاه» العرش بعد أيام قليلة من وفاة والده في ٢٠ شعبان ٦٣٣هـ، الموافق ٢٩ نيسان/إبريل ١٢٣٦م. وبعد حملة على جواليور في عام ٦٣٠هـ/١٢٣٣م، مُنِح فيروز شاه إقطاع لاهور، الذي كان يحكمه ناصر الدين محمود في وقتٍ ما. وتدعم حقيقة اصطحابه لإلتتمش في رحلة عودتهم إلى دلهي في أثناء مرض السلطان الأخير الانطباع بأنه كان يتم إعداده للخلافة. ويؤكّد جوزاني أن الناس كانت أعينهم مسلّطة على الأمير(١٣). وقد خُصِّص عمل أُلِّف في سنوات إلتتمش الأخيرة لكلٍّ من السلطان وفيروز شاه معاً كما لو كان الأخير هو ولي العهد(١٤). ويبدو هذا مقنعاً إلى حدٍّ بعيد، ولكن في محلٍّ آخر يدعي جوزاني أن إلتتمش كان يخطط في أعقاب حملة جواليور لأن تعتلي رضية، الابنة الكبرى أو البِكر، التي كانت والدتها زوجته الرئيسة، لأن تعتلي العرش، حتى إنها أُمِرَت بأن تكتب إحدى الوثائق باسمها باعتبارها السلطانة القادمة. وعندما اعترض بعض المسؤولين، تنبأ السلطان زاعماً أنه لا يوجد من بين أبنائه من يستحق أن يتولى الحكم(١٥). ومع ذلك، يجب أن نضع في اعتبارنا أن جوزاني كان

(١٢) Minhāj Sirāj Jūzjānī: *Ṭabaqāt-i Naṣirī*, edited by 'Abd al-Ḥayy, 2 vols., 2nd ed. (Kabul: [n. pb.], 1342-1343H/1963-1964), vol. 1, p. 447, and *Ṭabaqāt-i Nāsirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia*, translated by H. G. Raverty, 2 vols. with continuous pagination (Calcutta: Bibliotheca Indica, 1872-1881), vol. 1, pp. 616-617.

(١٣) Jūzjānī, Ibid., vol. 1, pp. 454-455 (trans. Raverty, vol. 1, pp. 630-631).

(١٤) ترجمة مجهولة لكتاب فخر الدين الرازي، **سر المختومة** (باريس، BN ms. Supp. Person 384, fol. 2r).

(١٥) Jūzjānī, Ibid., vol. 1, p. 458 (trans. Raverty, vol. 1, pp. 638-639).

إذ يخبرنا في ج ١، ص ٤٥٦ (ص ٦٣٥ في الترجمة) أن رضية كانت ابنته الكبرى.

ويعتقد نظامي أن إلتتمش عيَّن رضية في البداية، ثم غير رأيه، وعيَّن فيروز شاه بدلاً منها. انظر: Habib and Nizami, eds., *A Contemporary History of India: The Delhi Sultanat (A.D. 1206-1526)*, pp. 230-231. =

قد تُرك في جواليور، ولم يعد إلى دلهي حتى عام ٦٣٥هـ/ ١٢٣٨م (أي في عهد السلطانة رضية)(١٦)، ومن ثمّ لا يمكن أن يكون قد شهد هذه الحادثة. ومما لا شك فيه أنه لم يَدَّعِ أنه رأى الوثيقة التي تحمل اسم رضية. وفي ظلّ هذه الظروف، علينا أن نَعدّ القصة خيالية من محض اختلاق من جعلوها سلطانة. ولأن هذه القصة تنتقص من قدر الأمراء الشمسيين بما في ذلك السلطان الحاكم ناصر الدين محمود شاه(١٧)، فقد كان من الممكن بالطبع أن تكون للقصة أهمية وقت تأليف جوزاني لكتابه التاريخي؛ أي عندما كانت إرهاصات خروج أسرة إلتتمش من الحكم تَلُوح فعلياً في الأفق.

وفي أثناء حكمه القصير، تخلّى «فيروز شاه» عن إدارة شؤون البلاد بصورة فعلية لوالدته الشاه تركن، وهي قد انتهزت الفرصة لتصفية حساباتها القديمة مع الحريم، وتسببت في إصابة أحد أبناء السلطان غير الأشقاء بالعمى، ثم أمرت بقتله، وسعت فيما بعد لقتل رضية. ويبدو أن مثل هذه الأفعال قد أثارت تمرداً وعصياناً واسع النطاق(١٨). وقاد أخٌ آخر لفيروز، يُدعى غياث الدين محمد، انقلاباً في «أوذه» Awadh، كما قاد عدد من كبار أمراء إلتتمش مجتمعين انقلاباً آخر من أبرزهم الغلام «كبير خان أياز» الذي خدم السلطان الراحل منذ أول عهده(١٩)، والأمير التركي الحر «علاء الدين

= ويشاركه في هذا الاعتقاد حبيب الله، ويرى أن تتويج فيروز شاه «كان تجاوزاً لرضية من الناحية الفنية». انظر: Habibullah, *The Foundation of Muslim Rule in India*, p. 115.

(١٦) Jūzjānī, *Ṭabaqāt-i Naṣirī*, vol. 1, p. 448-449 and 460 (trans. Raverty, vol. 1, pp. 620 and 643-644).

(١٧) كما يوضح جوزاني، في: Habib and Nizami, eds., Ibid., pp. 230-231, note 84.

انظر أيضاً: Khaliq Ahmad Nizami, *On History and Historians of Medieval India* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1983), p. 84.

من المؤسف أنه قد تم التقليل من شأن وجهة نظر نظامي بتأكيده على الشهادة الأقل ثقة للمؤرخ إسامي للفترة من منتصف القرن الثامن إلى القرن الرابع عشر بأن محمود شاه لم يكن الابن الأصغر لإلتتمش الذي وُلِد بعد وفاته، كما يخبرنا جوزاني، بل حفيده الأكبر. انظر: Habib and Nizami, *eds.*, *A Contemporary History of India: The Delhi Sultanat (A.D. 1206-1526)*, pp. 253 and 256.

(١٨) للمزيد عن طغيان الشاه تركن، والثورات التي قامت ضدها، انظر: Jūzjānī, Ibid., vol. 1, p. 455-456 (trans. Raverty, vol. 1, pp. 632-634).

(١٩) اشتروه من ورثة نصر الدين حسين، رئيس الصيادين (أمير شقار) لصالح تاج الدين يلدز بعد مقتل سيده. انظر: Jūzjānī, Ibid., vol. 2, p. 5 (trans. Raverty, vol. 2, pp. 724-735).

يرجع تاريخ هذا الحدث الذي تزامن مع مقتل وزير يلدز إلى عام ٦١١هـ/ ١٢١٤ ـ ١٢١٥م. =

جاني» الذي يصفه جوزاني مفتخراً بأنه «أمير تركستان»[٢٠]، و«عز الدين محمد سالاري» الذي من المحتمل أن يكون غوريّاً حكم إقطاع بدايون؛ في حين هجر الوزير «جنيدي» معسكر فيروز شاه لينضم إليهم. ولكن صلة هذا التمرد، إن وُجدت بالفعل، .بأفعال غياث الدين محمد غير واضحة، فربما كان لدى بعض الأمراء دوافع أخرى للقيام بهذا التمرد. وجدير بالذكر هنا أن كلّاً من «كبير خان» و«جاني» قد انخفضت أسهمهما في الأعوام الأخيرة من الحكم السابق، وأنه لم يكن هناك أيّ وصف لسالاري، الذي احتل منصباً عسكريّاً مهمّاً في عهد فيروز شاه[٢١] وهو «أمير حاجب»، ولم يرضَ أيضاً «كبير خان» وحلفاؤه عن تغيير النظام الحاكم في دلهي. حتى عندما أطاح انقسام آخر في دلهي بالشاه تركن، واعتقل فيروز شاه، وقُتِل في ١٨ ربيع الأول ٦٣٤هـ، الموافق ١٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٢٣٦م، رفض الأمراء المتمردون الاعتراف برضية، التي كانت قد تُوِّجَت مكانه، وحاصروها في العاصمة. وأخيراً، فاز السلطان الجديد على سالاري وكبير خان، وانهارت حركة التمرد، وأنهى الوزير جنيدي أيامه لاجئاً في منطقة سيرمور في المنطقة الجنوبية من جبال الهيمالايا[٢٢].

ويبدو أن الأمراء الكبار، وحكام الأقاليم، والإقطاعيين، الذين استقروا مؤقتاً في دلهي بعد اصطحابهم لإلتتمش في رحلة العودة للعاصمة بعد حملته

= انظر: Jūzjānī, Ibid., vol. 1, p. 413 (trans. Raverty, vol. 1, pp. 504-505); 'Izz al-Dīn Ibn al-Athīr: *Al-Kāmil fi l-ta'rīkh,* edited by Carl J. Tornberg, 13 vols. Leiden: Brill, 1965), and *Ibn-el-Athiri chronicon: Quod perfectissimum inscribitur,* 12 vols. (Leiden: Brill, 1851-1876), vol. 12, p. 199.

وصدر بنسخة عربية وبترقيم مختلف تحت عنوان **الكامل في التاريخ**، ١٣ ج (بيروت: دار صادر، ١٣٨٥ ـ ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٥ ـ ١٩٦٧م)، ١٢/ ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(٢٠) Jūzjānī, Ibid., vol. 1, p. 452 (trans. Raverty, vol. 1, p. 626).

(٢١) للمزيد عن كبير خان وجاني، انظر: Jūzjānī, Ibid., vol. 2, pp. 6 and 9 (trans. Raverty, vol. 2, pp. 726 and 731-732).

وللمزيد عن سالاري، انظر: Habib, "Formation of the Sultanate Ruling Class of the Thirteenth Century," p. 13.

انظر أيضاً: «تمهيد»، في: محمد بن محمد عوفي، **جوامع الحكايات**، بسعي واهتمام محمد معين، ط ٢ (طهران: [د. ن.]، ١٣٤٠هـ/ ١٩٦١م)، ص ١٢.

(٢٢) انظر: Jūzjānī, Ibid., vol. 1, pp. 458-459.

(النص يستخدم اسم سرهند للإشارة إلى سرمور، المكتبة البريطانية، Add. 26189, fol.182v).

انظر أيضاً ترجمة: Raverty, vol. 1, pp. 640-641.

الأخيرة[٢٣]، هم المسؤولون عن تتويج فيروز شاه واعتلائه للعرش. أما دعم رضية، فقد جاء من جهتين: مواطني دلهي الذين أطاحوا بالشاه تركن، والغلمان الشمسيين الذين وضعوا رضية على العرش. وبعد قرن من الزمان، سمع ابن بطوطة كيف كانت رضية تظهر في شرفة القصر الملكي (الدولت خانة)، وكيف وقف الناس ردّاً على استحضارها لذكرى والدها. وتذكر رواية جوزاني الأكثر واقعية أنهم ثاروا وعصفوا بالقصر عندما حاولت الشاه تركن اعتقال الأميرة[٢٤]. واستمرّ دعم مواطني دلهي لرضية في أثناء محاولة الأمراء المتمردين[٢٥] لاستغلالها، وبعد أن حاول أعداؤها إبعادها عن العاصمة لخلعها عن الحكم.

ولكن الضباط الرقيق من إلتتمش، الذين ظهروا لأول مرة في هذا الموقف كقوة واضحة المعالم في سياسات السلطنة، هم مَن ساعدوا بشكل أساسي في اعتلاء رضية للعرش. فقد أبدت مجموعة من الأفراد وصفهم جوزاني بـ«تركاني حضرت»؛ أي أتراك البلاط أو العاصمة، استياءها من فيروز شاه في مرحلة مبكرة، وغادرت هذه المجموعة دلهي إلى هندوستان في محاولة للانضمام إلى أخيه في أوذه؛ ولكنهم أُرجِعوا، وكان من بينهم بلاباني «الأصغر» الذي قضى فترة قصيرة في السجن[٢٦]. وعندما انقلب فيروز شاه على كبير خان وحلفائه في مدينة جهرام، «تمرد الأمراء الأتراك والرقيق الذين كانوا يخدمون في المركز في «طراعين»، وقتلوا العديد من الموظفين الطاجيكيين بمن فيهم ابن الوزير «جنيدي». وعندما عاد السلطان من العاصمة لدى علمه بأنباء سقوط والدته، كان هؤلاء الضباط أنفسهم، الذين أصبحوا معروفين في هذا الوقت باسم «قلب الأمراء الأتراك»، هم من تخلوا عنه في «كيلوخري»، واعترفوا برضية سلطانة[٢٧]. وفي أثناء حصار أمراء كبير خان المتمردين وسالاري وجنيدي لدلهي، الذين قاد ابن رضية

---

(٢٣) Jūzjānī, Ibid., vol. 1, p. 455 (trans. Raverty, vol. 1, pp. 631-632), and Habibullah: "Sultānah Rāziah," p. 757, and *The Foundation of Muslim Rule in India*, p. 115.

(٢٤) Ibn Battūt, *The Travels of Ibn Battuta A. D. 1325-1354*, vol. 3, pp. 166-167 (trans. Gibb, vol. 3, p. 631), and Jūzjānī, Ibid., vol. 1, p. 456 (trans. Raverty, vol. 2, p. 633).

(٢٥) Jūzjānī, Ibid., vol. 2, p. 6 (trans. Raverty, vol. 2, p. 726).

(٢٦) Jūzjānī, Ibid., vol. 2, pp. 48-49 and 51 (trans. Raverty, vol. 2, pp. 802-805).

(٢٧) Jūzjānī, Ibid., vol. 1, pp. 456-457 (trans. Raverty, vol. 1, p. 634-636).

حملته المشؤومة ضدّهم، دعم الغلمان الأتراك الذين كانوا في خدمة شمس الدين رضية بقوة[٢٨]. وكان الأمير الشمسي المخضرم، نصرة الدين طائسي - الذي منحته رضية منطقة أوذه عقب وفاة أخيها، غياث الدين محمد، المفاجئ وغير المتوقع - في طريقه لمساعدتها حينما اعترضه المتمردون، ومات في الأسر. وكان من بين المدافعين عن دلهي عبدان سابقان من عبيد إلتمش: اختيار الدين ألتون أبا، حامل المظلة الرئيس لإلتمش «ساراي جاردار»، و«عز الدين بالابان» الذي لُقّب فيما بعد بـ«كوشلو خان»، وهو الذي حكم إقطاع باران، وكان قائداً من القائدين التركيين اللذين تزعما الثورة التي حدثت في طراعين[٢٩].

ووفقاً للمؤلف الحديث «عصامي»، فشل فيروز شاه في إعطاء القدر الكافي من الاهتمام بغلمان والده[٣٠]، مما يشير - بما لا يدع مجالاً للشك - إلى أن حكومته اعتمدت على المسؤولين الطاجيكيين الذين استبعدهم الشمسيون بقوة. وفي عهد السلطانة رضية، حصل عدد من غلمان إلتمش

---

(٢٨) Jūzjānī, Ibid., vol. 2, p. 36 (trans. Raverty, vol. 2, p. 779),
في ج ١، ص ٤٥٨ يسمي جوزاني أتباع رضية باسم أمراء الترك.

(٢٩) للمزيد عن طائسي، انظر: Jūzjānī, Ibid., vol. 1, p. 458, and vol. 2, p. 13 (trans. Raverty, vol. 1, pp. 639-640, and vol. 2, pp. 735-736).
وأصل هذا الاسم غامض. للمزيد عن ألتون أبا، انظر: Jūzjānī, Ibid., vol. 2, p. 21 (trans. Raverty, vol. 2, p. 748).
(وترجمة ج ٢، ص ٧٤٨ مضللة؛ لأن رافيرتي يترجم dar bandān على أنها السجن، وليس الحصار).
وفي النص المطبوع يكتب اسم ألتون أبا (LTWNYH' ويكتبه رافيرتي 'Altūniāh)، ولكني أشك في أن لدينا هنا شكلاً مكوناً من «altun ذهبي»، و«ba عشيرة»، «pa سلف»، وموجود بين القبجاق. انظر: Polovtsi, *Pol'noe sobranie russkikh letopisei, 1: Lavrent' evskaia letopis'*, 2nd ed. (Leningrad: Akademiya Nauk, 1926-1928), col. 278; Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-Century Turkish* (Oxford: Oxford University Press, 1972), pp. 5 and 131, and Küshlü Khān, in: Jūzjānī, Ibid., vol. 2, p. 36 (trans. Raverty, vol. 2, p. 779):
لقد أُسِر كوشلو خان لفترة قصيرة من قبل الأمراء المتمردين وهو يحارب إلى جانب رضية خارج العاصمة.

(٣٠) 'Abd el-Malik 'Iṣāmī, *Futūh al-Salātīn*, edited by A. S. Usha, Madras University Islamic Series; 9 (Madras: University of Madras, 1948), p. 130, and translated by A. Mahdi Husain, 3 vols. with continuous pagination (Aligarh: Aligarh Muslim University Press, 1967-1977), vol. 2, p. 248.
حيث يذكر في الهامش الرقم (١) خطأً أمثلة لنبلاء لم يكونوا عبيداً من قبل).

الصغار على مناصب في البلاط الملكي للمرة الأولى، أو تملكوا أُولى إقطاعاتهم. ويذكر أن بالاباني «الأصغر» في بداية عهدها كان ما زال مدرِّباً للصقور (أو خاصدار) مثلما كان في عهد والدها، وأنها رقّته ليصبح أمير الصيد (أميري شيكار)(٣١). وأصبح أخوه سيف الدين أيبك (كشلي خان فيما بعد)، الذي كان مجرد خادم في قصر السلطان الخاص، نائب قائد الحرس (نائبي ساري جاندار)(٣٢). وكان تاج الدين سنجار (أرسلان خان فيما بعد)، الذي ربما يكون قد اشتُرِي في الوقت الذي اشتُرِي فيه صفي الدين، مدرب صقور مثله مثل بالابان، ولكن رضية عينته ساقياً (أو جاشنيجير)، ثم خصصت له فيما بعد إقطاع بلارام(٣٣). إضافةً لما سبق، رقت رضية غلماناً أعلى مكانة قليلاً من السابق ذكرهم، فمنحت ألتون أبا إقطاع باران(٣٤). وكانت قد نقلت اختيار الدين أيتيجين، مقاطعة كوجاه وناندانا، في البداية لـ«بداعون»، ثم رقّته لرتبة أمير حاجب، وهي وظيفة غاية في الأهمية(٣٥). ويمكن أن ندرك هنا أن هذه التعيينات ـ التي تعدّ في بعض الحالات الخطوات الأولى نحو السلطة لمن سيسيطرون على الحكم في خمسينات القرن الثالث عشر ـ كانت بمنزلة مكافآت لمن ساعدوا رضية في اعتلاء العرش.

ولكن على الرغم من أن العديد من الرقيق الشمسيين كانوا يرون أن حكم رضية نقطة تحول في مصيرهم، لم تكن السلطانة تريد الاعتماد على غلمان والدها فقط؛ وقد خاب ظن كل من اعتقد من مؤيديها أنها ستظل في

---

(٣١) Jūzjānī, Ibid., vol. 2, pp. 48 and 51 (trans. Raverty, vol. 2, pp. 802 and 806). معنى كلمة خاصدار وُضع من قبل: S. H. Hodivala, *Studies in Indo-Muslim History: A Critical Commentary on Elliot and Dowson's History of India as Told by its own Histoirans*, 2 vols. (Bombay: [The author], 1939-1957), vol. 2, pp. 67-68.

(٣٢) Jūzjānī, Ibid., vol. 2, p. 46 (trans. Raverty, vol. 2, pp. 797-798).

(٣٣) Jūzjānī, Ibid., vol. 2, p. 34 and 51 (trans. Raverty, vol. 2, pp. 766-767) قراءة جمادار بدلاً من خاصدار. لتاريخ شراء إلتتمش لهم، انظر: Jackson, "The Mamlūk Institution in Early Muslim India," p. 347 and note 35.

(٣٤) Jūzjānī, Ibid., vol. 2, p. 21 (trans. Raverty, vol. 2, p. 748).

(٣٥) Jūzjānī, Ibid., vol. 1, p. 460, and vol. 2, p. 22 (trans. Raverty, vol. 1, p. 642, and vol. 2, p. 750). لكلمة (أي) (ay) وتعني (القمر)، و(تجين) (tegin) وتعني أمير، انظر: Jean Sauvaget, "Noms et surnoms des Mamelouks," *Journal Asiatique*, vol. 238 (1950), pp. 31-58, no. 41.

الظل. وقد مُنحت رتبة نائب القائد العسكري (نائبي لشجار) لضابط تركي يُدعى «سيف الدين أيبكي طوتاق» بلقب «قوطلغ خان»، إلا أن الرتبة لم تُمنَح بعد وفاته عام (٦٣٥هـ/١٢٣٧ ـ ١٢٣٨م) لأحد الأتراك، بل مُنِحت للغوري مالك قطب الدين حسن بن علي(٣٦). وفي عام (٦٣٦هـ/١٢٣٨ ـ ١٢٣٩م)، أخذت رضية إقطاع باران من تاج الدين سنجاري قاباقولاق، الذي حلّ محلّ ألتون أبا عندما أُرسل الأخير لقيادة حصن «طبرهند» الملكي، ومنحته لابن حسن قارلوق حاكم بينبان الخوارزمي الذي رحبت به في بلاطها(٣٧). وكان نقل الإقطاعات بهذه الصورة خطة واضحة لمنع تكوين روابط محلية من جانب النبلاء، ومن ثمّ أداة مهمة للسلطة الملكية؛ إلا أنها بدت أكثر إثارة للقلق عندما كان المستفيد أجنبياً. وكان من اللازم في ذلك الوقت تبرئة رضية من تهمة إقامة علاقات غير ملائمة بنوع آخر من الأجانب، وهو العبد الحبشي جمال الدين ياقوت الذي عاصره ابن بطوطة عند زيارته لدلهي بعد قرن من الزمان، ولكن لا يوجد دليل معاصر يدعم

---

(٣٦) Jūzjānī, Ibid., vol. 2, p. 459 (trans. Raverty, vol. 1, pp. 641-642).

يظهر لقب صفي الدين، وهو مذكور باسم BHTW في نص حبيبي، ومذكور باسم «بيهاق» لدى رافيرتي، في TTQ ms. Add. 26189, fols. 182v, 183r

يبدو هذا الأمر مماثلاً لاسم Tu الخاص بلقب توتاق، أي «مربوط اللسان». انظر: Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-Century Turkish*, p. 453, and Denis Sinor, "The Turkish title "tutuq" rehabilitated," in: *Turcica et Orientalia: Studies in Honor of Gunnar Jarring on his Eightieth Birthday* (Istanbul: Transactions of the Swedish Research Institute in Istanbul, 1988), pp. 145-148.

حول تأبينه من أبوهار، انظر: *Annual Report on Indian Epigraphy*, vol. 4 (1970-1971), pp. 18-19 and 119.

(٣٧) Jūzjānī, Ibid., vol. 2, p. 21 (trans. Raverty, vol. 2, p. 748).

للمزيد عن ألتون أبا، انظر: Jūzjānī, Ibid., vol. 2, pp. 25-26 (trans. Raverty, vol. 2, p. 754).

لسنجاري قاباقولاق، انظر أيضاً: Jūzjānī, Ibid., vol. 2, p. 162 (trans. Raverty, vol. 2, p. 1129).

لابن حسن قارلوق. الواضح من ms. Add. 26189, fol. 186v أن لقب تاج الدين سانجار، الذي قال رافيرتي إنه «قبقلوق»، يُقرأ «قاباقولاق»؛ أي الأذن الناتئة. انظر: Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-Century Turkish*, pp. 580-581 and 621, and Jackson, "The Mamlūk Institution in Early Muslim India," p. 342, note 7.

ولإمارة قبالوق، انظر: Iqtidar Husain Siddiqui, "The Qarlugh Kingdom in North-Western India during the Thirteenth Century," *Islamic Culture*, vol. 54 (1980), pp. 75-91.

وقد رأى حبيب الله، أن قارلوق كان يحاول محاولة غير ناجحة لجعل رضية تشارك في الجبهة المعادية للمغول. انظر: Habibullah, "Sultānah Rāziah," pp. 762-764.

ذلك[٣٨]، بيد أن هذه المسألة ليست بذات أهمية ولا ارتباطٍ في سياقنا هذا. فما هو موضع أهمية لنا هنا هو سعي رضية لدعم قاعدة سلطتها، وتجاهلها صفوة العبيد الأتراك الذين ورثتهم هي وفيروز شاه من والدها. ويجب أن نضع في اعتبارنا هنا اعتمادها على ياقوت، وترقيتها له لرتبة مدير الاسطبلات الملكية (أميري آخور). ومن المُفترض أن هذا الأمر لم يسئ فقط للأمير الحاجب أيتيجين بصفة خاصة، بل أثار أيضاً استياء الأتراك والغوريين والطاجيكيين على حدٍّ سواء[٣٩]. وتشهد عملات رضية المعدنية أيضاً على تحررها؛ إذ عكست العملات المعدنية التي صُكت في دلهي بدايةَ ضعف حكمها؛ وهذا لأنها كانت تحمل إما اسم والدها وحده، أو تحمل اسم إلتتمش كـ«السلطان الأعظم»، في حين تُلقَّب رضية باللقب التابع «السلطان المعظم». ولكن شكل العملات تغير فيما بعد مرة أخرى، ربما في عام ٦٣٥هـ/ ١٢٣٧ ـ ١٢٣٨م، وأصبح عليها اسم رضية وحده[٤٠].

ويدعي جوزاني أن سلطة دولة دلهي قد امتدت في ظلّ حكم رضية؛ وهي التي اعتُرِف بها سلطانة من مقاطعة «لاخناوتي» غرب البنغال وصولاً إلى «ديوال» و«دمريلا» في السند الأدنى[٤١]. وفي السند، يبدو أنّه قد تمّ

---

(٣٨) Ibn Battūta, *The Travels of Ibn Battuta A. D. 1325-1354*, vol. 2, p. 167 (trans. Gibb, vol. 3, p. 631).

لقد سمع أن ياقوت كان عبداً لرضية. وقال عصامي، إن ياقوت كان عبداً لإلتتمش، وخدم كلاً من السلطانة وفيروز شاه في منصب أمير آخور، انظر: *'Iṣāmī, Futūh al-Salātīn*, p. 134 (trans. Husain, vol. 2, p. 253).

وقد وافق حبيب الله على هذا القول في: Habibullah, "Sultānah Rāziah," p. 766.

ولكن جوزاني قال أن بدر الدين سنقر قد تولى هذا المنصب منذ حكم إلتتمش حتى عهد رضية. انظر: Jūzjānī, Ibid., vol. 2, p. 24 (trans. Raverty, vol. 2, p. 752).

انظر أيضاً: Habib and Nizami, eds., *A Contemporary History of India: The Delhi Sultanat (A.D. 1206-1526)*, p. 240, note 21.

(٣٩) Jūzjānī, Ibid., vol. 1, p. 460, and vol. 2, pp. 21-23 (trans. Raverty, vol. 1, pp. 642-643, and vol. 2, pp. 748 and 750), and Habib and Nizami, eds., Ibid., pp. 240 and 243.

يعطي كلٌّ من حبيب ونظام، ياقوت لقب «أمير الأمراء»، وهي عبارة لم تذكر في نسخة حبيب الخاصة بجوزاني (ج ١، ص ٤٦٠). انظر: Ms. Add. 26189, fol. 183r.

(٤٠) H. Nelson Wright, *The Coinage and Metrology of the Sultāns of Dehlī* (Delhi: Oxford University Press, 1936), p. 40 (nos. 161, 161A).

حملت العملات التي صكت في لاخناوتي اسم رضية وحدها (p. 41, nos. 161B-161D).

(٤١) Jūzjānī, Ibid., vol. 1, p. 459 (trans. Raverty, vol. 1, p. 641).

التأكيد من جديد على السلطة الملكية. وهناك، أثارت أنباء وفاة إلتتمش هجوماً من قوات حسن قرلق على مدينة أوتشتش؛ فدحره المُقْطَع سيف الدين أيبك. وقد ازدادت قوة أيبك في ذلك الوقت بتعبير جوزاني المبهم، مما يمكن أن يشير إلى أنه فكر في إعلان استقلاله عن دلهي، ولكنه مات بعد ذلك بوقت قصير في حادث، فأتى المُقْطَع التالي على أوتشتش بتعيين من رضية، وهو هندو خان. وقد عُزِل من منصبه بعد سقوطها مباشرة[٤٢]. على الرغم من ذلك، يبدو أنّ حكم رضية قد شهد انهياراً في السلطة المركزية في الشرق. ولكي تضمن ولاء مُقْطَع لاخناوتي، وهو طوغان خان، شعرت بأنها مضطرة لأن تمنحه شطراً قياسيّاً ورسميّاً من الأراضي، وهكذا أقرت بالفعل باستقلاله[٤٣].

علاوةً على ما سبق، هناك دلائل تشير إلى أن السلطانة رضية خفضت النفقات في تعاملاتها مع سلطات الهندوس المستقلة. فعقب تعيينه في منصب «نائبي لشجار» عام ٦٣٥هـ/١٢٣٨م، تم إرسال قطب الدين حسن على الفور لرانتانبور التي كانت تحت واقعة حصار التشاوهان المستقلين لفترة من الوقت. وأخليت قلعة المسلمين، ودُمرت الحصون[٤٤]. وفي شهر شعبان من العام نفسه، الموافق آذار/مارس ـ نيسان/إبريل ١٢٣٨م، تحركت القوات بقيادة سنجاري قاباقولاق، مُقْطَع باران، إلى جواليور. ومن أحد دوافع تلك الحملة عزل حاكم القلعة (الكوتوال) الذي كان يبدو من نسبه أنه على قرابة الوزير جنيدي المخلوع. ولكن يبدو هنا أيضاً أن القلعة والمسلمين الذين كانوا فيها، ومنهم المؤرخ جوزاني الذي كان قاضياً لجواليور منذ الاستيلاء عليها عام ٦٣٠هـ/١٢٣٣م، قد أُخليت وأُعيد من كانوا فيها إلى دلهي[٤٥]. وعلى الرغم من تجديد تعيين جوزاني كقاضٍ، فإنّه

---

(٤٢) انظر عبارة qũi-yi hāl gasht الموجودة في ms. Add. 26189, fol. 1999 المحذوفة من نسخة حبيب، ٢/ ٩. قارن بترجمة رافيرتي، في: Jūzjānī, Ibid., vol. 2, pp. 730-731.
Hindū Khān, in: Jūzjānī, Ibid., vol. 2, p. 19 (trans. Raverty, vol. 2, p. 746).

(٤٣) Jūzjānī, Ibid., vol. 2, p. 14 (trans. Raverty, vol. 2, p. 737).
لطوخان، (الصقر)، انظر: Sauvaget, "Noms et surnoms des Mamelouks," no. 140.

(٤٤) Jūzjānī, Ibid., vol. 1, pp. 459-460 (trans. Raverty, vol. 1, p. 642).

(٤٥) Jūzjānī, Ibid., vol. 1, p. 460, and vol. 2, pp. 25-26 (trans. Raverty, vol. 1, p. 643-644, and vol. 2, pp. 754-755). =

مُنح في الوقت نفسه منصباً آخر في العاصمة، مما يوحي بأن منصب قاضي جواليور كان في بلاد الكفار. بعد ذلك، نجد أن تيمور خان، الذي كان حاكماً لإقطاع قيناوج، قاد حملة على جواليور ومالوا(٤٦)، مما يشير دون شك إلى أن القلعة قد عادت لأيدي الهندوس. وتعد رانتانبور وجواليور كبرى الغزوات التي حدثت منذ عهد والد السلطانة الجليل إلتتمش(٤٧)، وفقدانها لهما زاد من صعوبة تأييد غلمانه القدامى لها.

وفي ظل هذه الظروف، وفي مواجهة علامات الاستقلال المزعجة المذكورة آنفاً، زاد اضطراب الأمراء. وفي عام (٦٣٦هـ/ ١٢٣٨ ـ ١٢٣٩م)، ثار كبير خان، الذي كوفئ على خيانته لزملائه من المتمردين بمنحه إقطاع لاهور الخاص بعلاء الدين جاني. ولكن في العام التالي، ثارت عليه السلطانة شخصيّاً، ولم يستطع الانسحاب إلى أبعد من «تشناب»، واضطر للاستسلام في النهاية. وعاملته رضية بهوادة، وأجبرته فقط على مبادلة إقطاعه بإقطاع قراقوش خان، الذي كان يحكم «مولتان» آنذاك(٤٨). ومع ذلك، تمكنت مؤامرة كبرى من النجاح. بعبارة أخرى، حدث انقلاب في طبرهند جذب انتباه السلطانة بعيداً عن دلهي، التي كانت تتمتع فيها بشعبية كبيرة، والتي كان ألتون أبا فيها على اتصال خفي بالأمير حاجب البلاط أيتيجين. وأُسِر ياقوت وقتل، في حين واصل الجيش مسيرته، واعتُقِلت رضية في طبرهند(٤٩). وبتتويج أخيها غير الشقيق معز الدين بهرام شاه في ٢٧ رمضان ٦٣٧هـ، الموافق ٢١ نيسان/ إبريل ١٢٤٠م، اتخذ الأمراء

= وكان من بين المهجرين مبعوثون مسلمون من المغول من سهول قيباق، وقد نقلوا إلى كيناوج، حيث تنص عبارة رافيرتي على أنه «في نهاية المطاف عُزلت هذه السيادة». (وهو فهم خاطئ لملاحظات جوزاني عن هؤلاء المبعوثين). انظر: (Ibid., vol. 2, p. 214 (trans. Raverty, vol. 2, p. 1285).

(٤٦) Jûzjânî, Ibid., vol. 2, p. 17 (trans. Raverty, vol. 2, p. 743).

(٤٧) انظر تحليل جوزاني للحملتين: Jûzjânî, Ibid., vol. 1, pp. 445-446, and 448-449 (trans. Raverty, vol. 1, pp. 610-611. and 619-621).

(٤٨) Jûzjânî, Ibid., vol. 1, p. 460, and vol. 2, pp. 6-20 (trans. Raverty, vol. 1, pp. 644-645, and vol. 2, pp. 726-727 and 747).

لقراقروش، «النسر»، انظر: Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-Century Turkish*, p. 670.

(٤٩) Jûzjânî, Ibid., vol. 1, pp. 460-461, and vol. 2, p. 21 (trans. Raverty, vol. 1, p. 645, and vol. 2, pp. 748-749).

خطوات لضمان إحكام قبضتهم أكثر على الحكم. وبشكل ملحوظ، أعلنوا بيعتهم لبهرام شاه عندما وافق على إنشاء منصب نائب جديد، وهو الذي مُنح للأمير حاجب أيتيجين(٥٠).

وعلى الرغم من أن الهدف من تعيين أيتيجين نائباً كان عمله لمدة عام فقط؛ نظراً لصغر سنّ السلطان، فسرعان ما أثار غضب الحاكم الجديد، وتزوج أخت بهرام شاه، وادعى لنفسه صلاحيات السلطنة. وقد قُتِل بأمر من السلطان في ٨ محرم ٦٣٨هـ، الموافق ٣٠ تموز/يوليو ١٢٤٠م، واختفى بذلك منصب النائب(٥١). وقد أدّى ذلك الأمر إلى ظهور محاولة فاشلة لاستعادة رضية التي حررها ألتون أبا وتزوجها؛ ردّاً على قتل حليفه أيتيجين(٥٢). وتحالف كلٌ من سالاري وقراقوش خان لدعم قضية رضية، ولكن اشتراكهما في العمل التالي لم يكن معروفاً. فبالقرب من طراعين، وفي المنطقة نفسها التي فازت فيها قوات المسلمين، واستولت على دلهي عام (٥٨٧هـ/ ١١٩٢م)، وفي المنطقة نفسها أيضاً التي سبق أن استولى والدها إلتتمش فيها على العرش بصورة مؤقتة عام (٦١٢هـ/ ١٢١٦م) بالإطاحة بسيده تاج الدين يلدز، هزم الجيش الملكي في ٢٤ ربيع الأول ٦٣٨هـ، الموافق ١٣ تشرين الأول/أكتوبر ١٢٤٠م، بقيادة بهرام شاه شخصيّاً رضية وزوجها اللذين كانا على رأس جيش مكوّن من قوات من القبائل الهندوسية من شرق البنجاب. وعقب هذا بوقت قصير، قتل الهندوس الزوجين في أثناء محاولتهما الفرار عبر حي كايتال(٥٣).

ويرجع الفضل جزئيّاً في اعتلاء كلٌ من شجر الدر، ورضية العرش إلى القادة الرقيق الأتراك، أول جيل يأتي من السهول القزوينية وما يليها، وينشأ

---

(٥٠) Jūzjānī, Ibid., vol. 1, p. 463 (trans. Raverty, vol. 1, p. 649).

(٥١) Jūzjānī, Ibid., vol. 1, pp. 463-464, and vol. 2, p. 23 (trans. Raverty, vol. 1, pp. 649-651, and vol. 2, pp. 751).

(٥٢) يرى الأستاذ نظامي أن ألتون أبا انقلب على نظام الحكم الجديد؛ لأن أيتيجين وشى به، بيد أن الأحداث الزمنية تشير، من وجهة نظري، إلى أنه ثار نتيجة سماعه أنباء مقتل أيتيجين. انظر: Habib and Nizami, eds., *A Contemporary History of India: The Delhi Sultanat (A.D. 1206-1526)*, p. 242.

(٥٣) Jūzjānī, Ibid., vol. 1, p. 462, and vol. 2, p. 22 (trans. Raverty, vol. 1, pp. 647-648, and vol. 2, pp. 749).

لمزيد من المعلومات حول القبائل الهندوسية، انظر: 'Iṣāmī, *Futūh al-Salāṭīn*, p. 139 (trans. Husain, vol. 2, p. 259).

في مجتمع تتمتع فيه النساء بقدر أكبر من الحرية[٥٤]. ويذكر جوزاني أن رضية خلعت ملابسها النسائية، وارتدت البردة، وجعلت عامة الشعب يرونها وهي تمتطي ظهر فيل[٥٥]. وعلى الرغم من استياء علماء الطاجيك في دلهي من أفعالها، فقد كان لهذه الأفعال تأثير أقل بالتأكيد في الجيش التركي.
وعلى الرغم من أن هذا البحث ليس مكاناً لدراسة ثبات المواقف غير الإسلامية في العصور الوسطى للمجتمعات الإسلامية التركية[٥٦]، فإنه تجدر الإشارة هنا إلى أن ابن بطوطة علق في القرن التالي، متذكراً رحلته بين بدو سهول البحر الأسود، على القدر الكبير من الحرية الذي كانت تتمتع به النساء التركيات بمن فيهن المسلمات مقارنة بأولئك اللاتي كُنَّ يعشن في سائر المجتمعات الإسلامية. وقد ذكر أنهن لم يكنّ يرتدين الحجاب[٥٧].
ولكن إن انتقلنا من هذه المواقف المتراخية لحادثة تولي النساء الحكم، فلن نحصل على دليل على ذلك بين الشعب التركي، بل سنحصل عليه من بين شعوب المغول في السهول الشرقية. ففي واقعتين في العقود الوسطى من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، حكمت الأميرات إمبراطورية قارا خيطان في تركستان التي أسسها اللاجئون من مملكة خيطان شمالي الصين، والذين يُعَدُّون عموماً من أصل مغولي، ووصلت سلطتهن إلى أكثر من مجرد وصيات على العرش[٥٨]. وقد انحدر عدد من غلمان إلتتمش، مثل

---

(٥٤) Schregle, *Die Sultanin von Ägypten: Šağarat ad-Durr in der arabischen Geschichtsschreibung und Literatur*, pp. 75-76.
انظر أيضاً تعليقات غولدن: Golden, "Cumanica II, The Ölberli (Ölperli): The Fortunes and Misfortunes of an Inner Asian Nomadic Clan," p. 27.
(٥٥) Jūzjānī, Ibid., vol. 1, p. 460 (trans. Raverty, vol. 1, pp. 643-644).
وقد ذكر ابن بطوطة أيضاً هذا الأمر، انظر: Ibn Battūta, *The Travels of Ibn Battuta A. D. 1325-1354*, vol. 3, p. 167 (trans. Gibb, vol. 3, p. 631).
(٥٦) J. P. Roux: "Recherche des survivances pré-islarniques dans les texres rurcs musulmans: Le "Bâbar-Nâme"," *Journal Asiatique*, vol. 256 (1968), pp. 247-261, et "Recherche des survivances pré-islamiques dans les textes turcs musulmans: Le Kitab-i Dede Qorqut," *Journal Asiatique*, vol. 264, nos. 1-2 (1976), pp. 35-55.
(٥٧) Ibn Battūta, Ibid., vol. 2, pp. 377-379 (trans. Gibb, vol. 2, pp. 480-481).
حول المظهر العام لزوجات خان أوزبج (ج ٢، ص ٣٨٤؛ ترجمة جيب، ٢/ ٤٨٣).
(٥٨) Karl A. Wittfogel and Fēng Chia-shēng, *History of Chinese Society: Liao 907-1125*, Transactions of the American Philosophical Society, New Series; 36 (Philadelphia: American Philosophical Association, 1949), pp. 643-644 and 646.
انظر أيضاً ملاحظات حول حكام لياو في الصين (ص ١٩٩ ـ ٢٠٢). =

أيتيجين وقراقوش خان من الخيطان أو القارا خيطان، وربما تأثروا بمن سبقوهم في أوطانهم(٥٩). ولكن يجب أن نضع في اعتبارنا أن الأشخاص الآخرين الذين اختار منهم إلتتمش قادته الرقيق كانوا ينتمون لجماعات عِرْقية مغولية. وقد ضم اسم «قيبجاق» عدداً كبيراً من الجماعات القبلية بين «دنيبر» و«إيرتش»، ومنهم قبيلة إلتتمش؛ أي أولبرلي، التي سبق أن استقرت في فترة سابقة في السهول الشرقية(٦٠). وقد خرجت من إحدى هذه الجماعات، وهي قبيلة البايوت المنتمية لشعب الكيمك أو اليمك التي كانت مراعيها تقع في مكان ما شمال بحر الأرال وسرداريا، «تركن خاتون» والدة محمد الخوارزمي التي حكمت خوارزم فعليّاً بعيداً عن ابنها بدعم من القوات التي اختارتها من قبيلتها حتى غزو المغول عام (٦١٨هـ/ ١٢٢١م)(٦١).

وربما كانت رضية تتمتع أيضاً بشرعية الحكم في نظر الأتراك؛ لكونها كبرى أبناء إلتتمش، وكان ولاء الغلمان الأتراك لذكرى والدها عظيماً.

= لدور النساء في المجتمع المغولي، انظر: Paul Ratchnevsky, "La Condition de la femme mongole au XIIème/XIII3ème siècle," dans: Walther Heissig [et al.], eds., *Tractata Altaica Denis Sinor.... dedicata* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976), pp. 509-530, esp. pp. 517-523.

(٥٩) Jūzjānī, *Ṭabaqaī-i Naṣirī*, vol. 2, pp. 19-22 (trans. Raverty, vol. 2, pp. 647-649).

وقد أوضح حبيب الله هذه النقطة، في: Habibullah, "Sultānah Rāzia," p. 752.

على الرغم من أن الأمثلة التالية من العالم الإسلامي تتضمن نساءً، مثل ضيفة خاتون من مدينة حلب، كُنَّ وصيات على العرش فحسب (ص ٧٥٢ ـ ٧٥٣).

(٦٠) Omeljan Pritsak, "Two Migratory movements in the Eurasian Steppe in the 9th-11th Centuries," paper presented at: *Proceedings of the 26th International Congress of Orienta Lists* (New Delhi: Committee XXVI International Congress of Orientalists, 1968), pp. 157-163, and Golden, "Cumanica II, The Ölberli (Ölperli): The Fortunes and Misfortunes of an Inner Asian Nomadic Clan," pp. 10-22.

(٦١) W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, edited by C. E. Bosworth, Gibb Memorial Series, New Series; 5, 3rd ed. (London: Luzac, 1968), pp. 349 and 428, and Paul Pelliot and Louis Hambis, *Histoire des campagnes de Gengis Khan: Cheng- Wou Ts'in-tcheng Lou* (Leiden: E. J. Brill, 1951), pp. 89-97.

وقد تكون قبيلتها مرتبطة بالأولبرلي (انظر ص ١٠٧ ـ ١٠٨). والمصادر هي: 'Alā al-Dīn 'Atā Malek Juwaynī, *Ta'rīkh-i Jahān-Gushā*, edited by Mīrzā Muhammad Qazwīnī, 3 vols., Gibb Memorial Series; 16 (Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1912-1937), vol. 2, pp. 198-199, and trans. J. A. Boyle, *The History of the World- Conqueror*, 2 vols. with continuous pagination (Manchester: Manchester University Press, 1958), vol. 2, pp. 465-466; and Mohammed Nasawī, *Histoire du Sultan Djelal ed-Din Mankobirti*, edited and translated by Octave Houdas, Vivantes, 3ème série; 9 and 10 (Paris: Ecole des langues orientales, 1891-1895), text p. 42, trans. pp. 72-73.

فعقب الإطاحة ببهرام شاه عام (٦٣٩هـ/ ١٢٤٢م)، حاول المُسْترقّ الشمسي عز الدين بالاباني الذي صار اسمه لاحقاً «كوشلو خان» الاستيلاء على العرش، ولكن جماعة من زملائه أحبطوا محاولته، وهم الذين كانوا قد تجمعوا حول قبر إلتتمش[٦٢]. ويمكننا أن نستنتج هنا أن رضية كانت محلّ إخلاص هؤلاء الغلمان أيضاً في عام (٦٣٤هـ/ ١٢٣٦م)، وأنها ظلت هكذا بعد خلعها ووفاتها، خاصة منذ أن أصبحت صفوة الغلمان الأتراك ترتبط بخليفتها بعلاقة مشحونة أكثر؛ ومن ثمّ كان حكمها يوصف بالعصر الذهبي. فلا يتردد جوزاني، الذي كتب عن راعيه بالاباني الذي يذكر أنه قد حصل على أول منصب مهمّ له في عهد السلطانة رضية، في مدح خصالها كحاكمة؛ ناسباً لها عيباً وحيداً هو أنها لم تكن رجلاً. ومن اللافت للنظر أنه لم يصف أيّاً من أسرة إلتتمش بأنه قائد حربي (لشجاركاش) سوى السلطانة رضية[٦٣]. ولا تشهد حقيقة أن ضريحها الواقع بالقرب من دلهي أصبح مزاراً في الوقت الذي زار فيه ابن بطوطة الهند[٦٤] على الاحترام الذي كان المواطنون يكنّونه لها في العاصمة فحسب، بل تشهد أيضاً على جهود الحكومات المتتالية في شحذ مثل هذه العواطف لأغراضها الخاصة[٦٥].

---

(٦٢) Jūzjānī, *Ṭabaqat-i Naṣirī*, vol. 2, pp. 36-37 (trans. Raverty, vol. 2, pp. 780).

(٦٣) Jūzjānī, *Ṭabaqat-i Naṣirī*, vol. 2, pp. 36-37 (trans. Raverty, vol. 1, pp. 637-638).

(٦٤) Ibn Battūta, *The Travels of Ibn Battuta A. D. 1325-1354*, vol. 3, p. 169 (trans. Gibb, vol. 3, p. 632).

انظر أيضاً: Shams-i Sirāj 'Aīf, *Ta'rīkh-i Fīruz-Shāhī*, edited by Maulavi Vilayat Husain (Calcutta: Bibliotheca Indica, 1888-1891), p. 134.

وقد ضُم هذا الإقليم في الأملاك الجديدة لفيروز أباد التي أسسها فيروز شاه طوغلوق. وتم دفن أخوي رضية، وهما ركن الدين ومعز الدين، في مالكبور. انظر: Fīrūz Shāh, *Futūḥāt-i Fīrūz Shāhī*, edited by Shaikh Abdur Rashid (Aligarh: Aligarh Muslim Unversity Press, 1954), p. 13, and "The Victories of Sultān Fīrūz Shah of the Tughluq Dynasty," translated by N. B. Roy, *Islamic Culture*, vol. 15 (1941), p. 460.

(٦٥) ويبدو أن هناك نظيراً لقبر خصم إلتتمش تاج الدين يلدز في بادعون، وقد أصبحت مركزاً يُحَج إليه في الوقت الذي كتب فيه جوزاني. انظر: Jūzjānī, Ibid., vol. 1, p. 413 (trans. Raverty, vol. 1, p. 605).

ولدينا هنا مرة أخرى ملك يدين له نجاح قلب نظام الحكم في دلهي، لكن ذكراه في هذه القضية في منصب كبير الغلمان معز الدين محمد بن سهم الغازي الغوري للهند الشمالية، والحصن الأخير لمسلمي الهند ضد الأوامر المقدسة لخوارزم شاه. وللمزيد من المعلومات عن يلدز كخصم لخوارزم شاه، انظر: Peter Jackson, "The Fall of the Ghurid Dynasty," in: *Festschrift for Professor C. E. O. Bosworth* (Edinburgh: Edinburgh University Press, forthcoming).

من ناحيةٍ أخرى، لا يعدّ حكم رضية فترة انتقالية، مثل حكم شجر الدر، بين عهد الأسرة الحاكمة غير التركية ونظام الحكم المملوكي(٦٦). فعلى عكس الأيوبيين، كان إلتتمش نفسه مُسْترقّاً تركيّاً، وظلّ غلمانه يتصارعون مع الأمراء الطاجيكيين والغوريين على السلطة لعدة عقود بعد الإطاحة برضية. ولم ينجحوا في احتكار المناصب الرئيسة في الدولة مثلما فعل رفاقهم في مصر. وكان أمامهم العديد من العقبات التي كان عليهم أن يواجهوها قبل أن يتمكّن أحدهم من الإطاحة بالأسرة الشمسية، واعتلاء العرش. ولكن فترة حكم رضية شهدت تحولاً تاريخيّاً في هذه العملية، فإذا لم يكن الغلمان قد أحرزوا تفوقاً كبيراً في صفوف الصفوة، فقد وصلوا للقمة في عهد السلطانة رضية، فقد شكّل اقتحام عدد أكبر من القادة الرقيق الأتراك للإقطاعات والمناصب العليا مكاناً وسطاً بين الترقيات الأولى التي قام بها إلتتمش واستحداث منصب النائب في عهد أخيها بهرام شاه. وليس من الملائم هنا أن نذكر أن رضية التي ساهمت في تقدم الغلمان الأتراك قد حاولت بشدة، ولكن دون جدوى، كبح سلطتهم عن طريق تكوين قاعدة بديلة للسلطة؛ إلا أن هذه المعلومة تثبت عدم صحة ملاحظات الباراني العامة، المذكورة آنفاً، بشأن ضعف أسرة إلتتمش.

(٦٦) Schregle, *Die Sultanin von Ägypten: Šağarat ad-Durr in der arabischen Geschichtsschreibung und Literatur*, p. 143.

الفصل العاشر

النساء التيموريات: نظرة ثقافية

بقلم: بريسيلا بي. سوسك

أخت تيمور الكبرى، وزوجته الرئيسة، وزوجة ابنه المقربة إليه،
ثلاث شخصيات يمثلن بؤرة تركيز هذا الفصل من الكتاب.

تُستقى معرفتنا بحياة النساء وشخصياتهن وأهميتهن في عصر الأسرة التيمورية بالأساس من المراجع التاريخية الموجزة التي تناولت هذه الفترة. ولكن لو ربطنا هذه التعليقات ببعضها البعض، ووضعناها في سياق أكثر شمولاً، لتبينت لنا أنماط حياتهن؛ فلبعض ممارسات التيموريين ما يناظرها إلى حدٍّ كبير لدى المغول المنحدرين من نسل جنكيز خان، في حين يعكس البعض الآخر منها التقاليد الإسلامية السائدة في مدن آسيا الوسطى. تتعين عادات المغول التُّرك بأكثر وجوهها قوةً في نطاق حياتهم الشخصية أفراداً، على حين تتبدّى مواقفهم الإسلامية بأقصى قوتها في مجال رعايتهم للفنون المعمارية.

ويعدّ تيمور أفضل من وُثِّقت سيرته في هذه الأسرة الحاكمة، كما تمدنا المصادر بمعلومات عن أخواته وزوجاته وزوجات أبنائه وحفيداته. ويعدّ كتاب **ظفر نامه**، الذي ألفه «نظام الدين شامي»، و«شرف الدين علي اليزدي»، من أهمّ الكتب التي تناولت سيرة تيمور، على الرغم من أن تعليقات الملاحظين الأجانب، مثل المبعوث الأسباني «روي جونزاليس دي كلافيخو» Ruy Gonzalez de Clavijo، والسوري «ابن عربشاه»، قد ساعدتنا على استكمال الصورة[1]. أما للفترة التي أعقبت وفاة تيمور، فتوجد

(١) انـظـر: Nizāmud al-Dīn Šamī, *Zafar-nāma*, edited by F. Tauer, Monografie Archivu Orientálního, 2 vols. (Prague: Orientální Ustav, 1937, 1956), vol. 5; Sharaf al-Dīn 'Ali Yazdī, =

المعلومات الكاملة عنها في كتاب **زبدة التواريخ** لـ«الحافظ آبرو»[٢]. وتعرض لنا أشجار النسب الخاصة بالأسرة التيمورية قائمة بزوجات ومحظيات كل فرد من أفراد العائلة[٣]. وتظهر أيضاً بعض الأوصاف المعروفة تاريخيّاً للنساء التيموريات في المخطوطات المصورة لهذا العصر. وإضافةً إلى تلك المصادر الأدبية، فإن الآثار المعمارية التي شُيِّدت من أجل النساء التيموريات تمدنا بلمحة عما كانت عليه أذواقهن وتطلعاتهن.

وبناءً على هذه المصادر، يمكننا ابتناء سير النساء التيموريات البارزات، مما يمكن أن يقدم لنا رؤيةً كبرى عن المكانة التي احتلتها النساء التيموريات في هذه الأسرة الحاكمة، وكذلك عن الدور الذي أدّينه في التاريخ الثقافي والفني بالمنطقة. وتعرض هذه المقالة سير ثلاث نساء: **الأولى** أخت تيمور الكبرى «قوطلوغ تارخان أغا بنت تاراغاي»، **والثانية** زوجته الأساسية «سراي مُلْك خانم بنت قازان خان»، **والأخيرة كُنَّته** - أي زوجة ابنه - «ساوين بيك بنت آق صوفي»، التي اشتهرت باسم «خانزاده». وقد حظيت هؤلاء النساء الثلاث بحب تيمور، وكانت لهن اليد الطولى على الفنون المعمارية، ولا تزال المباني التي شيدتها اثنتان منهما قائمةً تتحدى الزمن.

وعلى الرغم من أن البيوت التيمورية كانت تضم عادة زوجات ومحظيات وأطفالاً كُثراً، وكذلك عدداً كبيراً من الخدم، وُجِدَت تراتُبية بين أولئك النساء، وكانت مكانة الواحدة منهن في هذه التراتُبية تعكس نَسَبَها، إضافةً إلى عدد من العوامل الشخصية الأخرى[٤]. وكان من بينهن بنات

Zafar-nāma, edited by M. 'Abbāsī, 2 vols. (Tehran: Amīr Kabīr, 1336/1957); Sharaf al-Dīn= 'Ali Yazdī, *Zafar-nāma*, edited by A. Urunbaev (Tashkent: Fan, 1972), and Ruy González de Clavijo, *Embassy to Tamerlane: 1403-1406*, translated by Guy Le Strange (London: Routledge, 1928).

انظر أيضاً: أحمد بن محمد بن عبد الله بن عربشاه، **عجائب المقدور في نوائب تيمور**، تحقيق أحمد فايز الحمصي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، و Ahmad bin Mouhammad Ibn 'Arabshah, *Zindigī-i Shaguft-Āvar-i Taymūr*, translated by M. A Nijātī (Tehran: 'Ilmī ve Farhangī, 1365/1986).

(٢) Ḥāfiz Abrū, *Zubdat al-Tawārīkh*, edited by K. Javādī, 2 vols. (Tehran: Nashr Nay, 1372/ 1993).

(٣) John E. Woods, *The Tīmūrid Dynasty*, Papers on Inner Asia; no. 14 (Bloomington, IN: Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University, 1990).

(٤) Clavijo, *Embassy to Tamerlane: 1403-1406*, pp. 258-261.

لأمراء ذوي قدر في بلاد ما وراء النهر، إلا أن المكانة الأهم كانت للمنحدرات من نسل مغول جنكيز خان، اللاتي شكّلن طبقة أرستقراطية داخل العائلة برمّتها، فلم تُمنَح زوجات تيمور من نسل مغول جنكيز خان، وزوجات ابنيه «جهانكير» و«ميرانشاه» أزواجهن مكانة عالية، ولقباً خاصّاً هو «جوريجين» (أي زوج البنت أو الصهر) فحسب، بل كُنَّ يُعامَلن باحترام وتبجيل خاص بين أفراد العائلة كلها[٥].

وتنعكس مكانة تلك الزوجات أيضاً في حرص المؤرخين التيموريين على تأريخ سيرتهن. فكان لزوجة تيمور المنتمية لمغول جنكيز خان، وهي سراي ملك خانم سليلة «جاغطاي خان بن جنكيز خان»، هيمنتها في حياة العائلة، وكانت خانزاده، وهي سليلة جوجي بن جنكيز خان، التي تزوجت من جهانكير بن تيمور، ومن بعده ميرانشاه بن تيمور أيضاً، صاحبة عقلية مستقلة، وذات نفوذ مؤثر[٦]. وقد تفسر الوثائق القليلة المتبقية عن عهد «أولوغ بيك» ندرة المراجع التي تناولت زوجته سليلة مغول جنكيز خان، وهي «آكي سلطان خانيكا»، التي كان أبوها السلطان «محمد خان»، وهو من نسل «أوجيدي»، حاكماً شرفيّاً للمقاطعات الخاضعة لسلطة تيمور[٧].

وتبدو الأدوار العامة التي أُوكِلت إلى النساء في الأسرة التيمورية مماثلة لتلك التي أوكلت إلى نظيراتهن في جماعات الرُّحَّل المغول والتُّرك، التي عاشت في شرق إيران وآسيا الوسطى، فلم يكن دور النساء مقتصراً على رعاية الأطفال فحسب، بل كان يتوجب عليهن إدارة أمور الحياة العائلية الأخرى في غياب أزواجهن أو آبائهن أو إخوانهن، وكان من بين مهامهن الإشراف على تحضير الطعام، والملبس، وتأمين توافرهما حسبما تحتاج

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨؛ G. Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, 4 vols. (Wiesbaden: Steiner, 1963-1975), vol. 1: Die mongolischen Elemente im Neupersiscben, no. 340, pp. 475-477; B. Vladimirtsov, *Le Régime social des mongols*, trans. par M. Carsow (Paris: A. Maisonneuve, 1948), et John E. Woods, "Turco-Iranica II: Notes on a Tīmūrid Decree of 1396/798," *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 4 (1984), pp. 332-333.

(٦) Woods, *The Tīmūrid Dynasty*, pp. 18, 29 and 33.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٣، و Vasilii V. Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, translated from Russian by V. Minorsky and T. Minorsky (Leiden: E. J. Brill, 1958), vol. 2: *Ulūgh Beg*, pp. 86 and 139-140.

الأسرة[٨]. ونظراً لمسؤولياتهن الكبيرة، كان من المنطقي أن يتمتع أولئك النساء بقدر لا بأس به من الحرية الشخصية.

وطبقاً لـ«الياسا» (مجموعة القوانين) التي وضعها جنكيز خان، كان على الرجال طلب المشورة من زوجاتهن واحترامها، فكان على النساء المغوليات ذوات المقام الرفيع من ثمّ تحمل المسؤوليات الحكومية والعسكرية حال غياب أزواجهن أو وفاتهم، وأن يكنَّ وصيات على الحكم إلى أن يُختار وريثٌ من الرجال[٩]. وعلى الرغم من عدم وجود حالات من الأسرة التيمورية مناظرة تماماً لملكات المغول، كالملكة «طورجين» التي تولت مقاليد الحكم بعد وفاة زوجها «أوجيدي» أو «أوغول قايميش» الذي تولى الحكم بعد موت «جويوك»، غير أنه كان يؤخذ بمشورة بعض النساء التيموريات في أمور الدولة، وقد تمّ توثيق هذا الأمر بشكل أفضل في الفترة المضطربة التي تلت وفاة تيمور عندما عقدت زوجاته الأساسيات عدة اجتماعات مع أمرائه المؤتمَنين؛ لمحاولة التوصل لأفضل ما يمكن عمله عقب وفاته. وعلى الرغم من ذلك، توصّل الأمراء على ما يبدو إلى قرارات حاسمة من تلقاء أنفسهم، ثم رجعوا إلى زوجات تيمور الأساسيات للحصول على موافقتهن وتعاونهن[١٠]. فالنساء اللاتي كنّ يُعتقد أنهن يسيطرن على أزواجهن، وأنهن قد أصبحن الحاكمات الفعليات، أمثال «شادي ملك أغا» زوجة «خليل سلطان بن ميرانشاه»[١١]، قد انتُقِدن في المصادر التاريخية. ولا يبدو أن أيّاً من زوجات تيمور قد مارست سلطة حكومية أو عسكرية مباشرة، ولكنهن تمتعن بمقام رفيع، واستقلالية، وسلطة مالية في نطاق مسؤولياتهن، فهكذا تؤكد المصادر.

وفي عهد تيمور نفسه، كانت أخت تيمور الكبرى، قوطلوغ تارخان أغا

---

(٨) John of Plano Carpini, "History of the Mongols," pp. 17-18, and William of Rubruck, "The Journey of William of Rubruck," pp. 57-58, in: C. Dawson, ed., *The Mongol Mission* (New York: Sheed and Ward, 1955), and Vladimirtsov, Ibid., pp. 68-69.

(٩) Vladimirtsov, Ibid., pp. 67-68.

(١٠) Yazdī, *Zafar-nāma* (ed. M. 'Abbāsī), vol. 2, pp. 476-480, 496-497 and 499-500.

(١١) المصدر نفسه، ٢/ ٥١٣ ـ ٥١٨؛ ابن عربشاه، **عجائب المقدور في نوائب تيمور**، ص ٤٤٠ ـ ٤٤٢؛ Ibn 'Arabshah, *Zindigī-i Shaguft-Āvar-i Taymūr*, pp. 280-284, and Tāğ as-Šalmānī Šams al-Husn, *Eine Chronik vom Tode Tīmūrs bis zum Jahre 1409*, edited and translated by H. R. Roemer (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1956), pp. 120-122.

المتوفاة عام ١٣٨٣م، هي التي تولت إدارة الأسرة بعد وفاة والدته، وكانت هي من لجأ تيمور إلى دعمها، ووجد الراحة عندها في كثير من الأزمات التي سبق أن تعرض لها[١٢]. وفي عام ٧٦٣هـ/ ١٣٦٢م، عندما أصابه سوء الحظ، لجأ إلى مقرها في سمرقند، ومكث هناك ثمانية وأربعين يوماً[١٣]. وكانت هي من أدخلت السكينة على قلب تيمور بعد حزنه على وفاة ابنته الصغرى «أكاه بيكي طاغاي شاه» عام ٧٨٣هـ/ ١٣٨١م، الذي تسبب في إهماله شؤون دولته، فحثته على أن يخفف من حزنه بغزو مازانداران، والقضاء على التمرد الذي كان قد بدأ فيها[١٤]. وعلى الرغم من أن نصائح قوطلوغ تارخان قد ساعدت على حثّ تيمور على العمل، فإن وفاتها عام ٧٨٥هـ/ ١٣٨٣م خلفت في نفس تيمور جزعاً شديداً، حتى إن وفداً من القادة الدينيين شعروا بوجوب تذكرته بحاجته لقبول أمر وفاتها باعتباره قضاء الله وقدره. وبعد جنازة مهيبة، دُفِنت في سمرقند «في محيط ضريح قُثَم بن العباس في مجمع المقابر المعروف حالياً باسم «شاهي زندا»[١٥].

وجسدت قوطلوغ تارخان أغا في محيط عائلتها العُرف المتبع للنساء القويات، ولكن في ورعها الشخصي اتبعت السابقات الإسلامية. ومما لا شكّ فيه، أنها كانت من كبار رعاة العمارة الدينية، ويقال إنها أسست المدارس، والخاناقات، والأضرحة «من مالها الخاص»، ولكن الأثر الوحيد المتبقي من هذه المباني هو المقبرة التي دُفِنت فيها في سمرقند بجوار ابنتها شادي ملك أغا التي توفيت عام ٧٧٣هـ/ ١٣٧١م[١٦].

ويعدّ المبنى الرائع، الذي يُحتمَل أن يكون قد شُيِّد خلال سبعينات

(١٢) Roya Marefat, "Beyond the Architecture of Death: The Shrine of the Shah-i Zinda in Samarkand," (Ph. D. Dissertation, Harvard University, 1991), p. 238.

(١٣) Šāmi, *Zafar-nāma*, vol. 1, p. 21; Yazdī, *Zafar-nāma* (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, p. 54; Ghiyāth al-Dīn Khwāndamīr, *Tārīkh Habīb al-Siyar*, edited by J. Humā'ī and M. Dabīr-Siyāqī, 3 vols. (Tehran: Khayyām, 1333/1954) vol. 3, p. 401, and Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, vol. 2: *Ulūgh Beg*, p. 17.

(١٤) Šāmi, Ibid., vol. 1, pp. 86-87, and Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, pp. 240-243.

(١٥) Šāmi, Ibid., vol. 1, p. 90, and Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, p. 260.

(١٦) Šāmi, Ibid., vol. 1, p. 90; Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, p. 260, and Lisa Golombek and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, 2 vols. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988), vol. 1, pp. 238-240.

القرن الرابع عشر الميلادي، من أقدم آثار الأسرة التيمورية الباقية، وقد كُسِيَ بالكامل ـ داخليّاً وخارجيّاً ـ بطبقة عازلة رقيقة من الخزف تحمل توقيعي اثنين من الحرفيين هما زين الدين، وشمس الدين[17]. وفيما يختص بالسمات الفنية والتصميم، تماثل هذه الخزفيات تلك الموجودة على أبنية سمرقند التي بُنيت في أوائل القرن الرابع عشر، وهذا ما يشير إلى أن هذين الحِرَفِيَّيْنِ كانا مُدرَّبين على هذه الحرفة محليّاً[18]. ويعدّ هذا الأثر من الآثار البارزة والمعروفة؛ نظراً للسمة التصويرية التي تتسم بها نقوشه، والتي تعتمد على أوجه الشبه التي تربط بين النساء والحدائق الغَنّاء، ويعد بارزاً أيضاً؛ نظراً للتنسيق الدقيق بين هذه النقوش والزخارف التي تكسو جدرانه[19].

من ناحية أخرى، وفي أثناء حملات تيمور الحربية المتكررة، كانت زوجات تيمور ذوات المكانة العالية يشرفن على شؤون عائلته الكبيرة، التي كانت تضمّ الكثير من أفراد عائلات أبنائه وأحفاده، فقد أنشأن مخيمات للعائلة، وحافظن عليها، وأشرفن أيضاً على سفر العائلة، وعلى خدمها الكثيرين[20]. حتى الأجيال اللاحقة من النساء التيموريات كُنَّ قادرات على الإشراف على شؤون مخيمات العائلة، وتسيير أمورها، فعندما انتقل «إسكندر سلطان بن عمر شيخ» حفيد تيمور إلى فارس، أُرسلت زوجته بيكي (أو بيكيسي) سلطان بنت ميرانشاه بن تيمور إلى يازد لتقيم مخيمه بنفسها[21].

وعلى طول عهده، عُرف عن تيمور أنه تزوج من ثماني عشرة زوجة، وكان لديه أكثر من عشرين محظية، لكن لم يُذكر سوى القليل منهن في التاريخ[22]. وعلى الرغم من ذلك، فإن أعمال زوجته المغولية سراي ملك خانم بنت قازان خان، التي كانت من نسل جنكيز خان، مؤرَّخة بتفصيل

---

(١٧) Golombek and Wilber, Ibid., vol. 2, pls. II, pp. 21-26 and 28.

(١٨) Ibid., vol. 1, pp. 236-237 and 240, vol. 2, pls. I-II, pp. 19-20.

(١٩) Ibid., vol. 1, pp. 238-240.

(٢٠) Yazdī, *Zafar-nāma* (ed. M. 'Abbāsī). vol. 2, pp. 191, 254, 275, 360 and 409.

(٢١) Abrū, *Zubdat al-Tawārīkh*, vol. 1, p. 51.

(٢٢) Woods, *The Tīmūrid Dynasty*, pp. 17-19; Khwāndamīr, *Tārīkh Habīb al-Siyar*, vol. 3, pp. 541-542, and *A Century of Princes: Sources on Timurid History and Art*, selected and translated by W. M. Thackston (Cambridge, MA: Aga Khan Program for Islamic Architecture, 1989), p. 107.

دقيق؛ فقد كانت سراي واحدة من النساء الثلاث اللاتي اختص تيمور بهن نفسه عام ٧٧١هـ/ ١٣٦٩م من حريم أمير حسين، وهذا بعد هزيمة الأخير وموته[٢٣]. وكون سراي ملك خانم دخلت حياة تيمور كغنيمة حرب لم ينتقص قَطُّ من قدرها ومكانتها. وقد عززت واقعة تزامن زواجهما مع تنصيب تيمور حاكماً على بلاد ما وراء النهر من توطيد نصره، وإضفاء الشرعية عليه.

ونظراً لأن سراي ملك خانم سليلة جاغاطاي بن جنكيز خان، وابنة آخر ملوك هذه السلالة المؤثرين، وهو قازان خان المتوفى عام ٧٤٧هـ/ ١٣٤٦ ـ ١٣٤٧م، فإنها أتاحت لتيمور الحصول على اللقب المغولي جوريجين (أي الصهر)، وضمّه إلى سلسلة ألقابه. ولأن أباها كان قد فارق الحياة، فإنّه لم يكن لهذا اللقب قيمة أو معنى من الناحية الواقعية، إلا أن قيمته كانت تكمُن في الطريقة التي استعمله بها تيمور؛ إذ استطاع تيمور أن يباشر سلطاته باسم السلطان سليل جنكيز خان، مما جعله تيمور رمزاً ليجعل القرارات التي يُصدِرها بمنزلة قرارات صادرة من هذا الحاكم الصوري الذي غزا به تيمور البلاد: «بأمر سويورغاتميش خان، والأمير جوريجين تيمور، قررنا...»[٢٤]. انحدر الخانان التاليان لتيمور، وهما سويورغاتميش وابنه السلطان محمود، من نسل جنكيز خان من أوجيدي، في حين انحدرت سراي ملك خانم من نسل جاغاطاي بن جنكيز خان، ومن ثمّ أعطى لقب جوريجين الذي مُنح لتيمور مكانة كبرى بين أصهار عائلات خلفاء جنكيز خان، فقد كانت مكانته أكثر من مجرد «صهر». وهذا التفسير لمعنى لقب جوريجين يتماشى مع استعماله الأول من قبل المغول المنحدرين من سلالة جنكيز خان، وهذا عندما اندمج الأصهار المَلَكيون في العائلة الحاكمة، ومُنحوا مكانة مميزة تندرج أسفل مكانة الأمراء الملكيين تماماً[٢٥].

---

(٢٣) Yazdī, *Zafar-nāma* (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, p. 154, and Clavijo, *Embassy to Tamerlane: 1403-1406*, pp. 212-213.

(٢٤) انظر: Woods, "Turco-Iranica II: Notes on a Tīmūrid Decree of 1396/798," pp. 332-333; Šāmī, *Zafar-nāma*, vol. 1, p. 14, and Yazdī, *Zafar-nāma* (ed. A. Urunbaev), p. 182.

انظر أيضاً الهامش الرقم (٥) أعلاه.

(٢٥) Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, vol. 1: *Die mongolischen Elemente im Neupersiscben*, no. 340, pp. 475-477.

وفي بعض الأحيان، يرى المؤرخون التيموريون أن سراي ملك خانم هي ابنة قازان خان، ومن ثمّ يؤكدون على نسبها. ولكن في الغالب الأعمّ، توصف بأنها بانويي الكبرى، أو بانويي العظمى؛ أي الزوجة الأساسية[٢٦]. وفي معظم المناقشات التي تناولت منزل تيمور، كانت هي الزوجة التي تُذكَر أولاً، وهذه مرتبة متصدِّرة تعكس دورها المهيمن في حياة العائلة[٢٧]. وقد كانت هي أيضاً مَن أخبر تيمور بميلاد أبنائه أو أحفاده، وفي المناسبات المهمة، كحفلات الزفاف، أو احتفالات النصر، كانت تنظم المآدب الرسمية (توي سانجين) للعائلة بأكملها[٢٨]. وفي عام ٨٠٦هـ/ ١٤٠٤م، وفي ختام حملة تيمور الأخيرة في الغرب، أشرفت على نقل غنائم حربه، وأمتعة عائلته إلى سمرقند[٢٩].

إضافةً إلى ما سبق، يشير المؤرخون التيموريون إلى سراي ملك خانم بلقب «مهدي أعلى» (أي المهد الأعلى)، وهو لقب عادة ما يُمنَح للنساء اللواتي أنجبن أطفالاً، ولكن لم يُذكر أيٌّ من أبنائها في المصادر[٣٠]. ورغم ما سبق، أصبحت «أمّاً بالتبني» للعديد من ذرية تيمور. ونبع دورها في هذا الشأن من العرف التيموري بالالتزام برعاية وتعليم العديد من الأبناء حتى بعض البنات اللاتي كن بنات لأمهات ذوات مكانة عليا في العائلة، وحظي الأمراء بمجموعة كاملة تماماً من الآباء البدلاء. ويعلق اليزدي قائلاً إن إبراهيم سلطان بن شاه رُخ عُهِد بتربيته ورعايته إلى ثلاثة أشخاص: مرضعة، وأتابك، وواحدة من زوجات تيمور ذوات المكانة العالية، وهي طومان أغا، ويرجح أن غيره من الشاه زادات كانوا يُربَّوْن بالطريقة نفسها[٣١].

---

(٢٦) ابن عربشاه، **عجائب المقدور في نوائب تيمور**، ص ٤٦٦؛ Šāmī, Ibid., vol. 1, pp. 95, 102, 249 and 276; Yazdī, *Zafar-nāma* (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, p. 278; Ibn 'Arabshah, *Zindigī-i Shaguft-Āvar-i Taymūr*, pp. 308-309, and Clavijo, *Embassy to Tamerlane: 1403-1406*, pp. 212-213.

(٢٧) Šāmī, Ibid., vol. 1, pp. 95, 249 and 276; Yazdī, *Zafar-nāma* (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, pp. 406 - 408, 414 - 415, 445 and 487, and vol. 2, pp. 140 and 191, and Clavijo, *Embassy to Tamerlane: 1403-1406*, pp. 268-270.

(٢٨) Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī). vol. 1, pp. 278, 414 and 445, and Clavijo, Ibid., p. 268.

(٢٩) Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 2, pp. 409 and 419-420.

(٣٠) المصدر نفسه، ١/٢٧٨، ٣٠١ و٤١٥؛ Woods, *The Tīmūrid Dynasty*, p. 18.

(٣١) Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, pp. 515-516, and Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, vol. 2: *Ulūgh Beg*, p. 44.

لقد كان الهدف من هذه «العائلات» المصطنعة متمثلاً في تربية وتعليم الأطفال من مرحلة الرضاعة حتى مرحلة البلوغ. وفي الغالب الأعمّ، كانت الروابط القائمة بين الصبي وأمه بالتبني، والأتابك (الأب الوصي) الذي ربّاه تدوم بعد البلوغ. وتماشياً مع العرف التركماني الراسخ، كان دور الأتابك يتمثل في الإشراف على التعليم العسكري والعملي للطفل، وكثيراً ما كان يستمر في أداء هذا الدور بعد أن يُسند له حكم أحد الأقاليم(٣٢). وكان من الممكن أن تستمر الروابط بين الشاب وأمه بالتبنّي بعد زواجه، وهو ما كان غالباً ما يحدث بين التيموريين في بداية مرحلة البلوغ(٣٣). وقد جرتِ العادةُ على أن يكون لكل أتابك طفل واحد يرعاه، في حين كان يُعهَد للأمهات بالتبني أحياناً بأكثر من طفل من آباء مختلفين، وفي وقت واحد. ويشير عدم رضا «عبد اللطيف بن أولوغ بك» عن المعاملة المتسمة بالتمييز التي حظي بها ابن عمه «علاء الدولة» من قبل «جوهر شاد»، التي كانت جدته وأمه بالتبني في الوقت نفسه، على أن مثل هذه الطريقة في التربية كان من الممكن أن تؤدي لحدوث نزاعات(٣٤).

عُهِد إلى سراي ملك خانم برعاية أصغر أبناء تيمور، وهو شاه رُخ، وعدد كبير من أحفاده من بينهم أولوغ بيك بن شاه رُخ، وخليل سلطان بن ميرانشاه، إضافة إلى ثلاثة من أبناء عمر شيخ هم: علي، الذي توفي رضيعاً، وابنتان هما زبيدة سلطان، وبابا بيكي(٣٥). ويصف نظام الدين شامي مظاهر الاحتفال التي صاحبت مخيم التيموريين عام ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م عندما أعلنت خانزاده زوجة ميرانشاه أنها عهدت برعاية ابنها الرضيع سلطان خليل ـ الذي لم يكن قد تجاوز الشهرين من عمره آنذاك ـ إلى سراي ملك خانم، وبعدها بفترة وجيزة عادت خانزاده إلى حرات، وذهبت سراي ملك خانم إلى سمرقند، ويُفترض أنها اصطحبت الرضيع سلطان خليل معها(٣٦).

---

(٣٢) C. Cahen, s.v, "Atabak," in: *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., vol. 1, pp. 731-733, and Barthold, Ibid., vol. 2, pp. 32, 35, 44 and 56.

(٣٣) Barthold, Ibid., vol. 2, pp. 46-47, and Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 2, p. 434.

(٣٤) Barthold, Ibid., vol. 2, pp. 141-142.

(٣٥) Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, pp. 301 and 415-416, and vol. 2, pp. 36, 139 and 267; Woods, The Tīmūrid Dynasty, p. 43; Anonymous, *Mu'izz al-Anṣāb* (MS, Paris, Bibliothèque Nationale, ancien fonds persan); p. 67, fol. 101b and 102, and Barthold, Ibid., vol. 2: *Ulūgh Beg*, pp. 44-45.

(٣٦) Šāmī, *Zafar-nāma*, vol. 1, p. 95, and Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, p. 278.

وتفيد تعقيبات المؤلفين التيموريين باحتمالية أن تكون الروابط العاطفية العميقة تطورت بين الأطفال وأمهاتهم بالتبني، وهناك العديد من الحالات التي توضح أهمية مثل هذه الروابط بين سراي ملك خانم وأبنائها ممن عُهِد إليها تربيتهم. فبينما كان أبناء تيمور صغاراً للغاية على الالتحاق بالجيش في المعركة، فإنها كانت عادة تصطحبهم معها بين سمرقند ومعسكرات تيمور المتعددة[٣٧]. وقد اتسمت حالات لَمِّ الشمل العائلي من هذا النوع بالاحتفالات، وتبادل الهدايا[٣٨]. وفي عام ٧٩٥هـ/١٣٩٣م، سمح تيمور لابنه شاه رُخ وغيره من الأمراء بالسفر من أصفهان إلى همدان لملاقاة سراي ملك خانم، وطومان أغا[٣٩].

وقد مارست سراي ملك خانم تأثيرها في تيمور لتحمي أبناء عائلته من بطشه، ففي عام ٨٠٦هـ/١٤٠٤م، ساعدت «أبا بكر بن ميرانشاه» بأن التمست له معاملة أفضل من معاملة أبيه ميرانشاه الموصوم، وهو ما حدا بتيمور لأن يدفع إلى حفيده بحاشية، وبعض الجياد، ومبلغ كبير من المال[٤٠]. هذا، وقد دفعتها عاطفتها تجاه خليل سلطان بن ميرانشاه إلى أن تتدخل عندما أمر تيمور بإعدام شادي ملك أغا، وهي المرأة التي تزوّجها خليل سلطان سرّاً حين كان تيمور في غزوة من غزواته. وتمثلت حيلة سراي ملك خانم هنا في ادعائها أن شادي ملك تحمل في أحشائها طفلاً من خليل سلطان، ومن ثمّ وافق تيمور على إلغاء عقوبة الإعدام إذا ما عُهِد برعايتها إلى زوجته طومان أغا حتى تلد طفلها. بعد هذا، كان على طومان أغا أن تتولى رعاية الطفل، وتؤول شادي ملك إلى العبيد السود المسؤولين عن حماية حريم تيمور، مُفترِضاً أن بإمكانه الاعتماد عليهن في منع خليل سلطان من ملاقاتها. وقَبِل تيمور ما أشارت به عليه، وصفح عن حياة شادي ملك[٤١].

وظهرت أهمية سراي ملك خانم في العائلة التيمورية في الموقع الذي

---

(٣٧) Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, pp. 301, 416 and 443, vol. 2, pp. 36, 139 and 267.

(٣٨) Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, pp. 301 and 416, and vol. 2, pp. 36, 267, 275 and 409.

(٣٩) Šāmī, Ibid., vol. 1, p. 136, and Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, p. 443.

(٤٠) Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 2, p. 406, and Khwāndamīr, *Tārīkh Habīb al-Siyar,* vol. 3, p. 523.

(٤١) المصدران نفسهما، ٢/ ٤٥٤، و ٣/ ٥٥٢ على التوالي.

خُصِّص لها في المعسكرات التيمورية، والأثاث الفاخر الذي كان في خيمتها الخاصة، إضافةً إلى عدد أفراد حاشيتها، ومظاهر الاحتفال التي كانت تصاحب حضورها. وقد وصف كلافيخو الذي شهد مشاركتها في الاحتفالات بسمرقند عام ١٤٠٤م بإسهاب لحظة دخولها التي خلبت الألباب، والوفد الرسمي الذي كان في استقبالها، والذي كان يترأسه تيمور بنفسه، وكان يسبقها العبيد الذين كانوا يحمون رأسها بمظلة، ويتبعها حشد من الوصيفات يحملن رداءها الأحمر الحريري الطويل، ويُثَبِّتْنَ طرحة رأسها العالية المزركَشة بالريش والجواهر. حتى بعد أن يستقر بها المقام على منصتها المغطاة بالوسائد الوثيرة، والتي كانت تقع أسفل منصة تيمور مباشرة، كانت حاشيتها تستمر في الوقوف بجانبها؛ للإمساك بطرحتها(٤٢).

وعلى الرغم من أن سراي ملك خانم لم تكن لها سلطة سياسية، فقد حظيت ببعض الاختصاصات التي كان يُعهَد بها عادة إلى رجال الأسر الحاكمة في العالم الإسلامي، فيذكر كلافيخو أن مظلة احتفالية كانت تظل مرفوعة فوق رأسها؛ وهي مظهر من مظاهر الاحترام التي كانت تحظى بها زوجات الحكام المغولين(٤٣). وقد تمتعت هي وغيرها من النساء التيموريات ذوات المكانة العالية بمبعوثين من الرجال والنساء تحت إمرتها، هذا بجانب توزيعهن لأردية الشرف على ضيوفهن(٤٤). وخلال مثل هذه التجمعات، كان يُسمح لكلافيخو بزيارة خيمتها التي كانت مفروشة بأنفَس غنائم الحرب التي ظفر بها تيمور من غزواته الكثيرة، وكان للخيمة أبواب مطلية بالفضة، ومزينة بالرسومات المطلية بالمينا، والتي كانت تمتاز بالطابع المسيحي، مما يدل قطعاً على أنها كانت تخصّ كنيسة ما، وقيل عنها إنها كانت غنيمة لجيش تيمور من العاصمة العثمانية «بورصة». وكان بها أيضاً عدد كبير من الغنائم الثمينة مثل الصندوق الذهبي الذي كان يضم أقداحاً مرصعة بالألماس، وشجرة ذهبية منقوش عليها طيور مصنوعة من المينا، يُرجَّح أن أصلها يعود إلى غزو تيمور للأناضول(٤٥). ويقال إن خزانة تيمور في سمرقند كانت

---

(٤٢) Clavijo, *Embassy to Tamerlane: 1403-1406*, pp. 258-260.

(٤٣) Clavijo, Ibid., p. 259, and Carpini, "History of the Mongols," p. 57.

(٤٤) Clavijo, Ibid., p. 268; Šāmī, *Zafar-nāma*, vol. 1, p. 155, and Yazdī, *Zafar-nāma* (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, p. 494.

(٤٥) Clavijo, Ibid., pp. 268-271.

تحتوي على غنائم ومسلوبات من كثير من الأمراء المهزومين، وكان تيمور معتاداً على توزيع مثل هذه الغنائم على أفراد عائلته، وقادته العسكريين. ومن المؤكد أن دور سراي ملك خانم كوصية على قافلة غنائمه قد منحها فرصة أن تنتقي لنفسها كل ما راق لها من هذه الغنائم(٤٦).

ومن سخرية القدر أن تتسبب الجهود التي بذلتها سراي ملك خانم لمساعدة خليل سلطان في نهاية سلطانها؛ فقد فقدت سيطرتها على عائلة تيمور فجأة عندما تولى خليل سلطان بن ميرانشاه الحكم في سمرقند بعد وفاة تيمور بعدة أشهر. وكانت عادة التيموريين أن يعاد تزويج محظيات فرد العائلة المتوفَّى وزوجاته في نطاق العائلة، ولكن خليل سلطان منح زوجات تيمور ومَحظياته إلى مجموعة متباينة من الرجال الأدنى مكانة منهن، وعاملهن كسبايا اغتنمها من خصمه المهزوم، ولم يعاملهن كأفراد من عائلته(٤٧). وقد وصف اليزدي هذه الزيجات بأنها مماثلة لـ«إلقاء الحملان بين أنياب الذئاب». ويُدِين اليزدي سوء معاملة خليل للنساء، اللاتي كن «بمنزلة أمهات له»، ليُرضِي غيرة شادي ملك؛ مُتناسياً أن إحداهن قد ساعدت في إيقاف تنفيذ حكم الموت عليها(٤٨). ولم يُدلِ المؤرخون بأيّ تفاصيل عما آل إليه مصير سراي ملك خانم، حتى إن تاريخ وفاتها غير معلوم!

ويتعذر علينا تقدير ثروة سراي ملك خانم الشخصية، ولكن فخامة جناحها الخاص في معسكرات التيموريين يشير إلى أن ثروتها كانت كبيرة، كما كان من عادة المغول اشتراك النساء ذوات القدر العالي في التجارة، وهناك احتمال أن تكون هذه العادة قد استمرت تحت حكم التيموريين(٤٩). وفي أثناء إحدى الثورات في يازد، استولى الثوار على ثلاثة حمير مُحمَّلة بالحرير الذي اشتُرِي من أجل سراي ملك خانم، والذي كان مُخزَّناً مع أموال سنتين من ضرائب الدخل، وكانت هذه الأشياء قد سُرِقت من مسكن

(٤٦) Yazdī, Ibid., vol. 2, pp. 171, 325-328, 379 and 418.

(٤٧) Šams al-Husn, *Eine Chronik vom Tode Tīmūrs bis zum Jahre 1409*, pp. 119-121.

(٤٨) Yazdī, Ibid., vol. 2, pp. 517-518. .

(٤٩) Vladimirtsov, *Le Régime social des mongols*, p. 68, et Marco Polo, *The Travels of Marco Polo: The Complete Yule-Cordier Edition*, 2 vols. (New York: Dover, 1993), vol. 1, p. 252.

مسؤول التمويلة المحلي بعد مقتله. وكان قائد الثوار قد أمر الحائكين بحياكة أردية شرف لأتباعه من أقمشة سراي ملك خانم، مما يفيد أنها كانت من أجود أنواع أقمشة الحرير المستعملة في حياكة مثل هذه الأردية(٥٠).

من ناحية أخرى، كانت رعاية سراي ملك خانم لفنون المعمار شديدة الارتباط بما قام به تيمور نفسه في هذا الصدد؛ فالمصادر التي تعود إلى القرن الخامس عشر تنسب إليها فضل بناء مدرسة ومقبرة في القطاع الشمالي من سمرقند بين بوابة المدينة والمسجد الجامع الذي أنشأه تيمور. ومن أكثر المباني التي أنشأتها توثيقاً المدرسة التي تقع في الجانب الآخر من بوابة المسجد الرئيسة، وكان تيمور قد مكث فيها في أثناء مرحلة بدء تشييد المسجد عام ٨٠١هـ/١٣٩٩م، وفي أثناء مرحلة إعادة بنائه الأخيرة عام ٨٠٧هـ/١٤٠٤م(٥١). وقد قال كلٌ من الفصيح وابن عربشاه إن مجموعة العمال نفسها هي التي كانت مسؤولة عن تشييد هذين المبنيين(٥٢).

وقد زالت هذه المدرسة، إلا أنه من الواضح أن تصميمها وزخرفتها كانا مرتبطين بتصميم هذا المسجد وزخرفته. وبدأ العمل في المسجد الجامع في ١٤ رمضان ٨٠١هـ الموافق ٢٠ أيار/مايو ١٣٩٩م بعد عودة تيمور من الهند ببضعة أسابيع، وبعد بضعة أيام من وصول غنائمه التي كانت تضم حِرَفيين وفيلة(٥٣). ويركز اليزدي على دور الفيلة في إنشاء هذا المبنى، ويبين أيضاً أهمية الحرفيين الهنود في إنشائه، حيث إن تصميم المبنى يعطي إشارات واضحة على تقاليد البناء المتبَعة في هذه المنطقة مثل الوحدات المُقبَّبة والمُحَدَّبة الموجودة في منتصف كل جانب(٥٤). ويعدّ ادعاء ابن

---

(٥٠) Yazdī: Ibid. (ed. M. 'Abbâsī), vol. 1, p. 560, and *Tārīkh-i Yazd*, pp. 56-57.

(٥١) ابن عربشاه، **عجائب المقدور في نوائب تيمور**، ص ٣٨٢؛ Ibn 'Arabshah, *Zindigī-i Shaguft-àvar-i Taymūr*, pp. 226-27, and Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbâsī), vol. 2, pp. 148 and 421.

(٥٢) ابن عربشاه، المصدر نفسه، ص ٣٨٢؛ Ibn 'Arabshah, Ibid., pp. 226-227, and Faṣīḥ al-Din Ahmad Khwāī, *Mujmal-i Faṣīḥī*, edited by M. Farrukh, 3 vols. (Tūs: Mashhad, 1339/1960), vol. 3, p 151.

(٥٣) Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 2, pp. 142-147.

(٥٤) Golombek and Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, vol. 1, pp. 259-260; Anthony Welch and Howard Crane, "The Tughluqs: Master Builders of the Delhi Sultanate," in: *Muqarnas: An Annual on Islamic Art and Architecture* (New Haven, CT: Yale University Press, 1983), vol. 1, p. 130, figs. 1 and 4.

عربشاه أن مسجد سمرقند كان الغرض منه أن يتماثل في زخرفته مع زخرفة الرخام الأبيض لبناء هندي معين أُعجِب به تيمور بصفة خاصة ادعاءً محيراً؛ وذلك لأن مساجد القرن الرابع عشر الموجودة في دلهي مزينة بالجص المطلي فحسب. على الرغم من ذلك، كان يتم استخدام هذه الأحجار الرخامية في المباني الأخرى في هذه الحقبة(٥٥).

وحقيقة كون المدرسة والمسجد في مواجهة بعضهما مباشرة تجعل من المرجّح أن يكون تخصيص مكانيهما جزءاً من مخطط أوسع لبناء مجمع رائع جديد في سمرقند؛ فالتخطيط المشتمل على وضع مبنيين دينيين عظيمين قبالة بعضهما البعض في مساحة مفتوحة لا يدل فقط على خطة بناء مجمع مكون من مدرسة و«خانقاه» خاص بمحمد سلطان في سمرقند، بل يدلّ أيضاً على أمثلة لاحقة لتخطيط المدينة في كلٍّ من سمرقند وبخارى(٥٦). بالرغم من هذا، إذا ما تصورنا أن هذين المبنيين عبارة عن مجمع، يظل أمامنا مواجهة السؤال المتعلق بالسبب وراء أسبقية المدرسة على المسجد، هذا إضافة إلى السبب وراء بدء بناء المسجد عقب عودة تيمور من الهند مباشرة.

ويُرجع المؤرخون التيموريون قرار تيمور ببناء مسجد، وغزوه الهند لاعتبارات دينية؛ إذ يُوصَف بناؤه للمسجد بأنه وسيلة لضمان دخول الجنة، في حين يعد غزوه للهند حرباً دينية (أو غزوة)(٥٧). وقد ساعدت إقامة المساجد بأموال الغنائم التي غنمها من غزواته للكفار على زيادة الثواب الديني لمثل هذا العمل الصالح. ومن ثمّ، كانت غنائم تيمور من الهند مناسبة تماماً لهذه المهمة، بل يُحتمَل أن يكون الغرض من غزو تيمور للهند، أساساً، متمثلاً في مضاعفة الثروة والموارد البشرية اللازمة لبناء مسجد

---

(٥٥) ابن عربشاه، **عجائب المقدور في نوائب تيمور**، ص ٣٨٢؛ Ibn 'Arabshah, *Zindigi-i Shaguft-Ävar-i Taymūr*, pp. 226-227; Welch and Crane, Ibid., vol. 1, pp. 130 and 154, and Anthony Welch, "Architectural Patronage and the Past: The Tughluq Sultans of India," in: *Muqarnas: An Annual on Islamic Art and Architecture* (Leiden: E.J. Brill, 1993), vol. 10 pp. 316 and 318.

(٥٦) Golombek and D. Wilber, Ibid., vol. 2, figs. 27 and 29, and G. Pugachenkova [et al.], *Srednyaya Aziya: Arkhitekturnye Pamyatniki IX-XIX Vekov* (Moscow: Planera, 1985), pp. 72, 80 and 160.

(٥٧) Šāmī, *Zafar-nāma*, vol. 1, pp. 170-171 and 211-212, and Yazdī, *Zafar-nāma* (ed. M. 'Abbāsī), vol. 2, pp. 19-121 and 144.

جديد، وذلك بدلاً من أن يكون الغرض منه توسيع رقعة إمبراطوريته. وتؤكد أوصاف كيفية بناء مسجد سمرقند العظيم على مدى كبر حجم المشروع؛ فتذكر أنه قد شارك في بنائه خمسمائة عامل من عمال المحاجر، ومائتا عامل بناء، هذا بجانب خمسة وتسعين فريقاً من الأفيال(٥٨). ويذكر اليزدي أن جزءاً كبيراً من هذا المسجد قد أُقيم بهمة ونشاط، في فترة لا تتعدى بضعة أسابيع(٥٩).

إذا ما وضعنا في اعتبارنا ضخامة القوة العاملة، والسرعة التي بدأ بهما بناء المسجد فور عودة تيمور من الهند، ندرك أن تيمور كان لديه كثيرون في خدمته بالفعل. ومن المرجح أيضاً أن الخطط التمهيدية لبناء كل من مدرسة سراي ملك خانم، ومسجد تيمور كانت قد وُضعت قبل أن يخرج إلى شبه القارة الهندية في ربيع عام ٨٠٠هـ/١٣٩٨م. وحيث إن نفس الأشخاص كانوا مسؤولين عن كلا المبنيين، فإنه من الممكن أن يكونوا؛ في أثناء غياب تيمور، قد بدؤوا بناء مدرسة سراي ملك خانم، وبعد أن عاد من الهند ركز طاقم العمل ـ مُعَزَّزاً بمتخصصين جدد من هذه البلدة ـ جهده على بناء المسجد الجامع. وربما تكون هناك تغييرات قد أدخلت بعض التعديلات على خطة بناء المسجد، وذلك كي تعكس السمات المعمارية والزخرفية التي أُعجِب بها تيمور في أثناء حملته على الهند.

وعلى الرغم من وصف اليزدي المبالَغ فيه للسرعة التي أقيم بها المسجد، فإنه يتضح من شهادات أخرى أن المبنى لم يكن قد اكتمل وقت ذهاب تيمور «لحملة السنوات السبع» في خريف عام ١٣٩٩م، وأن العمل في الجدران المحيطة بالمسجد، وبوابة المدخل استمر حتى عودة تيمور إلى سمرقند تقريباً في نهاية صيف عام ٨٠٧هـ/١٤٠٤م. وهناك نقش على بوابة مدخل المسجد يحمل تاريخ ٨٠٦هـ الموافق تموز/يوليو ١٤٠٣ ـ تموز/يوليو ١٤٠٤م(٦٠). وبكل المقاييس، ثار غضب تيمور عندما رأى المسجد الجديد المكتمل، فوفقاً لما أورده اليزدي، شعرَ تيمور أن مدخل المسجد كان

---

(٥٨) ابن عربشاه، **عجائب المقدور في نوائب تيمور**، ص ٣٨٢؛ Ibn 'Arabshah, *Zindigi-i Shaguft-àvar-i Taymûr*, pp. 226-227, and Yazdî, Ibid. (ed. M. 'Abbâsî), vol. 2, pp. 144-147.

(٥٩) Yazdî, Ibid. (ed. M. 'Abbâsî), vol. 2, p. 146.

(٦٠) Golombek and Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, vol. 1, p. 258.

منخفضاً وقصيراً، لذا؛ أمر بهدمه، وإعادة بنائه بحجم أكبر(٦١). ويُرجِع الفصيح غضب تيمور إلى أن قبة بوابة المسجد كانت أقل بَهْراً من قبة مدرسة سراي ملك خانم التي كانت في مواجهته، وهو فارق بسيط، لكنه أكثر إثارة للحنق؛ نظراً لأن كلا المبنيين أنشأهما طاقم العمل نفسه. إضافةً إلى ما سبق، اتهمَ تيمور الرجال المسؤولين عن حكم سمرقند في غيابه بإساءة استغلال الأموال المخصَّصة لبناء المسجد(٦٢). ويبدا قول ابن عربشاه إن حوائط المدرسة وبهوها وأعمدتها كانت أكبر حجماً، وأشد روعةً من تلك الموجودة في المسجد مبالَغاً فيه؛ حيث أكد كلافيخو أن مدخل المسجد وحده هو الذي هُدم وأُعيد بناؤه من جديد، كما قدم تفاصيل مثيرة للاهتمام حول كيفية اضطرار العمال للعمل ليلاً ونهاراً حتى هَلَّ طقس الشتاء الذي جعل العمل بهذا الأسلوب مستحيلاً(٦٣).

وعلى الرغم من أن كلافيخو رأى أن مدرسة سراي ملك خانم كانت بمنزلة قصر، فإن وصفه للمبنى في حدِّ ذاته دقيقٌ بالقدر الذي يكفي لأن نربط تعليقاته بالأدلة الأخرى المتعلقة بهذا المبنى؛ فقد دخل هناك في مناسبات عدة لمقابلة تيمور. وفي زيارته الأولى، في يوم ٢٩ أيلول/ سبتمبر ١٤٠٤م، وصف المكان «بالقصر» المتصل بقبر والدة سراي ملك خانم التي كانت قد توفيت مؤخراً. وأشار إلى أن المبنى - بخلاف غيره من القصور التي زارها - كان مُقسَّماً إلى «عدة أجنحة»، وأبدى إعجابه «بأثاثه الفاخر»، لكنه أشار إلى أنه لم يكن مكتملاً، وأن العمال كانوا لا يزالون يعملون فيه على قدم وساق؛ لإتمام زخرفة بعض الغرف. وقد وجد تيمور يلعب الشطرنج مع السادة، ويفحص الهدايا الموضوعة أمامه، التي كان قد حملها إليه أحد المبعوثين(٦٤). وعلى الرغم من أن المؤرخين التيموريين لم يَبدُ أنهم قد سجلوا هذه الواقعة بعينها، فإنهم ذكروا أن تيمور كان يعقد اجتماعاته في مدرسة سراي ملك خانم في أواخر صيف وخريف عام ١٤٠٤م(٦٥).

---

(٦١) Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 2, p. 421.

(٦٢) Khwāī, Mujmal-i Faṣīḥī, vol. 3, p. 151.

(٦٣) ابن عربشاه، **عجائب المقدور في نوائب تيمور**، ص ٣٨٢؛ Ibn 'Arabshah, *Zindigī-i Shaguft-Āvar-i Taymūr*, pp. 226-227, and Clavijo, *Embassy to Tamerlane: 1403-1406*, pp. 280-281.

(٦٤) Clavijo, Ibid., pp. 234-235.

(٦٥) Yazdī, *Zafar-nāma* (ed. M. 'Abbāsī), vol. 2, pp. 421 and 447-448, and Khwāndamīr, *Tārīkh Habīb al-Siyar*, vol. 3, pp. 520-521.

يمكن الربط بين تعليقات كلافيخو عن هذا «القصر»، والضريح المتصل به بالأطلال الباقية للضريح الموجود بالقرب من المسجد الكبير بسمرقند، الذي وجد به الأثريون ثلاثة هياكل عظمية لثلاث نساء. ويعدّ هذا القطاع الوحيد المتبقي من مجمع مدرسة سراي ملك خانم(٦٦). وهو يماثل في تصميمه غور أمير؛ حيث إنه مكوَّن من طابقين بأركان مشطوفة، وغرفة داخلية بشكل متقاطع(٦٧). وكان الجزء الداخلي من قبّته المزدوجة الشاهقة مزخرَفاً بالمقرنصات، في حين كان الجزء الخارجي منها مزخرَفاً بألواح القرميد، وهذا ما يُذكِّرنا بمثيلتها الموجودة في غور أمير، والمسجد الكبير في سمرقند. وقد أوضح الفحص الدقيق للضريح أنه كان قد أضيف إلى مبنى كان موجوداً قبله، وهذا بصرف النظر عن أن المبنى الأقدم قد زالت آثاره، وتشير أشكال الزخرفة الكثيرة المستخدَمة في هذا الضريح إلى أنه أُنشئ في نهاية عهد تيمور(٦٨).

أيضاً، تبرهن تعليقات كلافيخو حول عدم انتهاء العمل في مدرسة سراي ملك خانم في خريف عام ١٤٠٤م على أن إنشاءها، مثل المسجد القريب منها، قد استغرق عدة سنوات. وحقيقة أن تيمور قد أقام في هذا المبنى في وقت مبكر من صيف عام ١٣٩٩م لا تعني بالضرورة أن العمل به كان قد انتهى في هذا الوقت؛ إذ يكشف وصف كلافيخو لزياراته المتعددة «للقصر الموجود بجوار المسجد» في شهر تشرين الثاني/نوفمبر عام ١٤٠٤م أن تيمور كان ينام في خيمة في ساحة المدرسة، ويقوم بشؤونه في أثناء جلوسه على منصة عالية في الهواء الطلق(٦٩). ويشير تشبيه كلافيخو لمدرسة سراي ملك خانم بـ«القصر» إلى أنه لم يكن قد استُغِلَّ بعدُ كمركز للتعليم الديني. ولم تذكُر المصادر التيمورية شيئاً عن مصير سراي ملك خانم بعد وفاة تيمور، لكن من المرجح أنها واحدة من النساء الثلاث اللاتي دُفِنَّ في ضريحها.

وتوضح أيضاً الأدلة التاريخية والأثرية المتعلقة بمدرسة سراي ملك

---

(٦٦) Golombek and Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, vol. 1, pp. 254-255.

(٦٧) Ibid., vol. 2, fig. 25.

(٦٨) Ibid., vol. 1, pp. 254-255 and vol. 2, pls. 63-65.

(٦٩) Clavijo, *Embassy to Tamerlane: 1403-1406*, pp. 280-281.

خانم، والضريح الملحق بها مدى ارتباطها بصورة وثيقة بالمسجد القريب منها ـ الذي بناه تيمور ـ وبالضريح المعروف باسم «غور أمير». وتُذكِّرنا هذه الروابط المتداخلة بالقصة التي سبق أن رويناها عن أقمشة سراي ملك خانم، التي كانت في رعاية محصل الضرائب الذي كان يعمل لدى تيمور في يازد. وفي كلتا الحالتين، يصعُب استبيان الحدود التي كانت تفصل بين التعاملات المالية لأفراد العائلة وتلك المرتبطة بالدولة. ويثير هذا الأمر تساؤلاً: هل تعدّ رعاية سراي ملك خانم وغيرها من النساء التيموريات للمعمار نزعة شخصية، أم جزءاً من المجموعة الكبرى من الآثار الإمبراطورية؟

وتتضح المكانة الخاصة التي كان يتمتع بها نسل جنكيز خان بين التيموريين في حياة ساوين بيك بنت آق صوفي، المعروفة باسم خانزاده بيجام، والتي تنحدر من نسل جوجي من جهة الأم شاكار بيك بنت جاني بيك، والتي تزوجت من ابني تيمور على التوالي جهانكير وميرانشاه. ويمدنا المؤرخون التيموريون بوصف مفصل للمشاورات والاحتفالات التي صاحبت زواجها من جهانكير بن تيمور في ربيع عام ٧٧٥هـ/ ١٣٧٤م. وإضافةً إلى جمالها الباهر وفطنتها، فإنها كانت موضع تقدير واحترام؛ لِنَسَبِها، الذي كان من المتوقَّع أن يدعم مطالبة جهانكير بالحكم. وبدأت المشاورات في خريف عام ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م، وأقيم الزفاف في ربيع ٧٧٥هـ/ ١٣٧٤م[٧٠]. ويؤكد كلٌّ من اليزدي وشامي على غلاء مهرها، الذي تضمَّن أثاثاً ذهبيّاً، وعلباً من المجوهرات، وأقمشة فاخرة، وأنواعاً متنوعة من الخيام المحمولة «على مائة عربة». ولكيلا يتفوق عليها أحد، أمرَ تيمور بإقامة حفل استقبال فاخر للعروس. وقد قابلها وفد من أفراد العائلة والأمراء، وخيرة رجال الدين، ورافقوها إلى عاصمة تيمور. وعلى الرغم من أن الاحتفالات الرئيسة أُقيمت في أحد المخيمات، فإن سمرقند نفسها زُيِّنت، وشارك أهل المدينة في الاحتفالات مع الفرق الموسيقية، والولائم المُقامة[٧١].

استمرّ زواج خانزاده وجهانكير أقل من سنتين؛ إذ توفي في ربيع

---

(٧٠) Šāmī, *Zafar-nāma,* vol. 1, p. 67, and Yazdī, *Zafar-nāma* (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, p. 180.

(٧١) Šāmī, Ibid., vol. 1, p. 68; Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, pp. 182-186, and Khwāī, *Mujmal-i Faṣīḥī,* vol. 3, p. 106.

عام ٧٧٧هـ/ ١٣٧٦م في العشرين من عمره، تاركاً طفلاً رضيعاً هو محمد سلطان. واتّباعاً للعادات التيمورية السائدة، أُخِذ الطفل من خانزاده، وعُهِدَ برعايته إلى أخت تيمور الكبرى قوطلوغ تارخان أغا(٧٢). وقد ظهرت مُحاباة تيمور لأبناء جهانكير في اختياره لمحمد سلطان خليفة له، وهي خطة أعاقتها وفاة الأخير عام ٨٠٥هـ/ ١٤٠٣م(٧٣).

على الجانب الآخر، استمرّ زواج خانزاده من ميرانشاه بن تيمور لمدة أطول، بيد أنه كان غير مستقر. ولم يشتهر من أبنائهما سوى اثنين هما: خليل سلطان (٧٨٦ ـ ٨١٤هـ/ ١٣٨٤ ـ ١٤١١م)، الذي تولى الحكم بعد وفاة تيمور، وبيكيسي سلطان حفيدة تيمور المفضلة، وكلاهما نشأ وترعرع في بلاط تيمور(٧٤). وصاحب تقديم خانزاده لابنها خليل سلطان البالغ شهرين من عمره إلى سراي ملك خانم في ربيع ٨٧٦هـ/ ١٣٨٤م إقامة الولائم، وتبادل الهدايا(٧٥). ومن الواضح أن خانزاده كانت شبه مقيمة في بلاط تيمور، سواء في سمرقند، أو في معسكراته. وكانت تقيم الولائم، وتوزّع أردية الشرف في حفلات الزواج، أو احتفالات النصر(٧٦).

لم يَعُقْ تنصيب ميرانشاه حاكماً على غرب إيران عام ٧٩٨هـ/ ١٣٩٦م خانزاده من المشاركة في نشاطات بلاط تيمور؛ فقد سافرت في خريف عام ٧٩٩ ـ ٨٠٠هـ/ ١٣٩٧م من تبريز إلى سمرقند لتحضر زفاف ابنتها بيكيسي سلطان بنت ميرانشاه إلى إسكندر بن عمر شيخ بن تيمور، وحضرت أيضاً زفاف تيمور على توكل خانم بنت خضر خوجة أوغلان(٧٧). وبعد مضي عام، في عام ٨٠١هـ/ ١٣٩٩م، انفصل ميرانشاه عن خانزاده، وفرّت منه إلى

(٧٢) Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, pp. 200-201; Khwāī, Ibid., vol. 3, p. 110, and Woods, *The Tīmūrid Dynasty*, p. 29.

(٧٣) Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 2, pp. 152-153, 273-275, 304 and 350-356.

(٧٤) Khalīl Sultan, in: Šāmī, *Zafar-nāma*, vol. 1, p. 95; Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, pp. 278, 301 and 414, and Bīkīsī Sultān, in: Šāmī, Ibid., vol. 1, p. 169 and vol. 2, p. 136, and Yazdī, Ibid., vol. 1, pp. 414 and 517, and vol. 2, pp. 140, 270, 420 and 449.

(٧٥) Šāmī, Ibid., vol. 1, p. 95, and vol. 2, p. 54, and Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, p. 278.

(٧٦) Šāmī, Ibid., vol. 1, pp. 136 and 138; Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, pp. 351, 408, 444, 540 and 580, and Clavijo, *Embassy to Tamerlane: 1403-1406*, p. 244.

(٧٧) Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, p. 580, and vol. 2, p. 13.

سمرقند، حيث انتظرت عودة تيمور من الهند. ويتمثّل السبب المباشر لهذا الانفصال في غضبها من سلوكه غير الأخلاقي، لكنها أخبرت تيمور أيضاً أن ميرانشاه كان يستهين بأوامره، ويهمل القيام بواجباته؛ مُكرِّساً نفسه لمتعته الشخصية(٧٨). وقد أدّى اتهام خانزاده لميرانشاه إلى بدء تيمور التحقيق في أفعال ولده في خريف ٨٠٢هـ/١٣٩٩م، الذي نجم عنه إقصاؤه من منصبه، وإعدام كثيرين من حاشيته(٧٩).

بعد هذه الأحداث، عاشت خانزاده بعيداً عن زوجها، وأمضت السنوات التالية في بلاط تيمور، الذي كان يُقام غالباً في مدينة السلطانية. وفي عام ٨٠٤هـ/١٤٠٢م، أنجبت جواهر شاد زوجة شاه رُخ ولداً أسموه «محمد جوكي»، عُهِدَ بتربيته إلى خانزاده(٨٠). وسافرت أيضاً مع زوجات تيمور لملاقاته عند عودته من الأناضول في صيف عام ٨٠٥هـ/١٤٠٣م غير مُدرِكة أنه يحمل معه جثمان ابنها محمد سلطان الذي كان قد توفي منذ بضعة أسابيع في الأناضول. ويقدم لنا اليزدي وصفاً بليغاً لحزنها العميق على فقدها لابنها، ومراسم الحداد التي أقامها التيموريون لوفاته(٨١). وبعد مرور عام، في عام ٨٠٦هـ/ ١٤٠٤م، أُذِن لخانزاده بمرافقة جثمان ابنها لسمرقند؛ لتُعِدَّ ترتيبات دفنه(٨٢).

عاشت خانزاده في السنوات العديدة التالية في سمرقند بالأساس، وشاركت في الاحتفالات الكثيرة التي أقيمت هناك في خريف ٨٠٧هـ/ ١٤٠٤م، والتي صاحبت زفاف العديد من أفراد العائلة، ومن بينهم إيجيل بن ميرانشاه. وحضر كلافيخو مأدبة كانت قد أقيمت في جناحها في المعسكر التيموري في «كاني جيل» في التاسع من تشرين الأول/ أكتوبر ١٤٠٤م، وقال إنها كانت «تناهز الأربعين سنة»، وإنها كانت «ممتلئة القوام وجميلة»(٨٣).

---

(٧٨) Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 2, pp. 150-151; Khwāndamīr, *Tārīkh Habīb al-Siyar*, vol. 3, pp. 481-482; Clavijo, *Embassy to Tamerlane: 1403-1406*, p. 164, and Woods, "Turco-Iranica II: Notes on a Tīmūrid Decree of 1396/798," pp. 332-335.

(٧٩) Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 2, pp. 155-157.

(٨٠) المصدر نفسه، ٢/ ٢٧٥، و Khwāī, *Mujmal-i Faṣīḥī*, vol. 3 p. 145.

(٨١) Šāmī, *Zafar-nāma*, vol. 1, pp. 329-330, and Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 2, pp. 360-364.

(٨٢) Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 2, pp. 399-400.

(٨٣) Clavijo, *Embassy to Tamerlane: 1403-1406*, pp. 244-247.

وقد ظلت في سمرقند في أثناء حملة تيمور التي أخفقت على الصين، وكانت من بين المُعَزِّين الذين شاركوا في مراسم جنازته التي أقيمت في غور أمير في ربيع ٨٠٧هـ/ ١٤٠٥م(٨٤).

ويبدو أن خانزاده عاشت في هدوء وسكينة بعد وفاة تيمور، وأنها أصبحت تقية وورعة أكثر في سنواتها الأخيرة. وتُبرهِن الروايات عن حجها إلى مكة على المحبة والاحترام الثابتين اللذين كانت تمتاز بهما في أوساط العائلة التيمورية. وفي ربيع عام ٨٠٩هـ/١٤٠٦م، غادرت سمرقند مع الصغير محمد جوكي بن شاه رُخ الذي كان في رعايتها، وانضمت لبلاط شاه رُخ في معسكره في بادغيس. وبعد عدّة أيام من الولائم والاحتفالات، أكملت رحلتها مارةً عبر حرات ويازد وشيراز(٨٥). وحينما اقترب موكبها من يازد، فَضَّ إسكندر سلطان بن عمر شيخ، الذي كان قد تزوج ابنتها بيكيسي سلطان بنت ميرانشاه، حصاره لكرمان، وأسرع بالعودة إلى يازد؛ للترحيب بها. وعندما علم أخوه بير محمد بمقدمها إلى شيراز، أوقف محاولة الاستيلاء على أصفهان، وعاد إلى أرضه؛ لجمع المُؤن اللازمة لحجّها(٨٦). وبعد عودتها من شبه الجزيرة العربية، استقرّ بها المقام في مدينة مشهد، حيث توفيت في شهر رجب من عام ٨١٤هـ الموافق تشرين الثاني/نوفمبر ١٤١١م بعد بضعة أيام من وفاة ابنها خليل سلطان بن ميرانشاه، وقد دُفِنت بالقرب من مقام الإمام رضا(٨٧). ويُقال إن خانزاده رعت إنشاء خانقاه في حرات، ولكن تاريخ هذا الأمر غير معلوم(٨٨).

تقدم لنا المصادر الأدبية أيضاً لمحاتٍ عن سلوك تيمور تجاه النساء في عائلته. وتتضح الروابط القوية بينه وبين نسائه جلية في كرمه الذي أظهره نحوهن، وحزنه العميق على موت بعضهن، وهناك أيضاً تلميحات تشير إلى

---

(٨٤) Yazdī, Ibid. (ed. M. 'Abbāsī), vol. 2, p. 500.

(٨٥) Abrū, *Zubdat al-Tawārīkh*, vol. 1, pp. 152-153, and Khwāī, *Mujmal-i Faṣīḥī*, vol. 3, p. 173.

(٨٦) Abrū, Ibid., vol. 1, pp. 177-178.

(٨٧) المصدر نفسه، ١/ ٤٣٦ و٤٣٩، و Khwāndamīr, *Tārīkh Habīb al-Siyar*, vol. 3, p. 587.

(٨٨) Bernard O'Kane, *Timurid Architecture in Khurasan* (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers with Undena Publications, 1987), p. 82.

أن تيمور كان يؤمن بـ«تأثير المرأة» نوعاً ما[٨٩]. ومن المظاهر التي تدلّ على هذا السلوك قراره ببناء ضريحين فوق قبرَي اثنتين من زوجات النبي حين زارهما في دمشق[٩٠]. وقد عاب تيمور على الدمشقيين تبذيرهم لمواردهم على القصور المزخرَفة ببذخ، في حين أنهم عجزوا عن تجهيز مقام يليق برُفات زوجات النبي، وقد نجم عن إطلاقه خطة البناء السريع في أثناء فترة الهُدنة في حملته على سوريا إنشاء ضريح مزوَّد بقبّة من الحجر الأبيض لكلٍّ قبر منهما[٩١]. ولا يوجد ما يشير إلى أن تيمور لم يتأثر بالقدر نفسه تجاه قبر بلال مُؤذِّن الرسول عندما زاره في دمشق أيضاً.

عادةً ما يُصنَّف لقب «جوريجين» بمعنى الصهر، الذي مُنح لتيمور على أنه مجرّد وسيلة لإضفاء الشرعية السياسية، لكن العُرف المتَّبع آنذاك كانت له عواقب أخرى، فقد كان يُنظر للعُرف المغولي الذي كان يقضي بأن يسكن العريس مؤقتاً مع أهل زوجته على اعتبار أنه الأثر الباقي من نظام النسب الأمومي. حتى إن زواج جنكيز خان نفسه من «بورته» بدأ على هذا النحو[٩٢]. وقد عزّز اتحاد أزواج البنات مع عائلة العروس من قوة العائلة بضم الخصوم المحتملين إلى كنفها.

وبالرغم من أنّ مصطلح جوريجين لم يُستعمَل في المصادر لوصف الرجال الذين تزوجوا النساء التيموريات، فإن الجوانب الأخرى لهذا العُرف تظهر بوضوح بين التيموريين. فالعُرف المتمثّل في إقامة العريس مع عائلة عروسه مُوثَّق في زواج ابنة أخت تيمور، سفينج قوطلوغ أغا بنت شيرين بيك أغا، من ابن «كارت» حاكم حرات، وهو بير محمد بن غياث الدين، فقد أقام العريس في سمرقند لفترة قبل أن يأخذ زوجته إلى حرات، حيث احتفلوا بالزواج في أبهة عظيمة[٩٣]. وبشكل عام، يبدو أن الرجال الذين ارتبطوا

---

(٨٩) انظر الهامشين الرقمين (١٤) و(١٥) أعلاه.

(٩٠) Yazdī, *Zafar-nāma* (ed. M. ʻAbbāsī), vol. 2, p. 238.

(٩١) المصدر نفسه، ٢/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٩٢) Vladimirtsov, *Le Régime social des mongols*, p. 59; I. de Rachewiltz, "The Secret History of the Mongols," *Papers on Far Eastern History* (Australian National University), vol. 4 (September 1971), pp. 129-131.

(٩٣) Ḥāfiz-i Abrū, *Cinq Opuscules de Hafiz-i Abru,* edited by F. Tauer (Prague: L'Acadérmie Tchécoslovaque des Sciences, 1959), pp. 58-59.

بتيمور عن طريق الزواج بأخواته أو بناته كانت لهم مكانة كريمة ومحترمة في العائلة ككل. وتزوج أفراد قبيلة «دوغلات» الذين كانوا أصهاراً تقليديين لنسل جاغاطاي بن جنكيز خان أيضاً من النساء التيموريات. وكان أحدهم، وهو سليمان شاه بن داوود دوغلات، ابن أخٍ لتيمور، وزوجاً لابنته في الوقت نفسه، وقد تولى مناصب رفيعة تحت حكم كل من تيمور، وشاه رُخ(٩٤).

إضافةً لما سبق، تعززت مكانة النساء في العائلة التيمورية بصورة كبرى بسبب النسب الذي ربط تيمور بكل من أبناء جنكيز خان وجَدَّة مشتركة هي «آلان كوا»، التي يُعتقد أنها رُزقت بثلاثة أطفال عقب حملها بمعجزة بعد أن مسّها شعاع من الضوء. وقد تكررت هذه القصة، التي كانت قد وردت في أقدم الكتب التاريخية التي تناولت سيرة المغول، وهو كتاب **التاريخ السري**، على لسان اليزدي في حديثه عن أسلاف تيمور. وقد ربط اليزدي بين هذه القصة وبين قصة الحمل الإعجازي للسيدة مريم العذراء(٩٥).

وهناك أيضاً سجل مرئي على انحدار التيموريين من نسل آلان كوا، وهو الموجود في الوقت الحالي في متحف قصر توبكابي، واسمه باللغة التركية **طوپقپو سرايى**، والذي من المحتمل أن يكون قد أُعِد من أجل خليل سلطان بن ميرانشاه، حفيد تيمور الذي تولى السلطة بعد وفاة جده في عام ١٤٠٥م. ويرتبط نسله من جنكيز خان من امرأتين هما: أمه خانزاده، وجدته شاكار بيك بنت جاني بيك(٩٦).

وهذا التركيز على النسب الأمومي لخانزاده مذكور أيضاً في مصادر تيمورية أخرى، فنظام الدين شامي، مؤرخ سيرة تيمور، يشير إلى أنها

---

(٩٤) S. Ando, *Tīmūridische Emire nach dem Mu'izz al-anṣāb* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1992), pp. 67, 80-81, 108-109, 121 and 168; Beatrice F. Manz, *The Rise and Rule of Tamerlane* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989), pp. 46, 74, 78, 121-122 and 140, and Clavijo, *Embassy to Tamerlane: 1403-1406*, pp. 167-170 and 306.

(٩٥) F. W. Cleaves, *The Secret History of the Mongols* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), vol. 1, pp. 1-4, and Yazdī, *Zafar-nāma* (ed. A. Urunbaev), p. 64.

(٩٦) Osman F. Sertkaya, "Tāmūrlu Seceresi (Topkapı Sarāyı Müzesi 2152, v, 32-43)," *Sanat Tarihi Yıllığı* (Istanbul Sanat Tarihi Enstitüsü) vols. 9-10 (1970-1980), pp. 241-259, esp. p. 251.

خانزاده بنت شاكار بيك خانم، ويذكر مع اسمها المأدبة التي أقامتها في المعسكر التيموري عام ٧٩٥هـ/ ١٣٩٢ـ١٣٩٣م[٩٧]. وفي أثناء زيارته للبلاط التيموري عام ١٤٠٤م، سمع كلافيخو شرحاً لمكانتها في أوساط العائلة التيمورية يفيد أنها كانت في حياة تيمور تعدّ همزة الوصل بين التيموريين وماضيهم الأسطوري. وقد أدرك كلافيخو أنها «منحدرة من نسل أمير كان جدّاً لتيمور، ولهذا السبب كانت تحظى بقدر كبير من الاحترام على يدي حميها»[٩٨].

ويمكن استكمال المعلومات الواردة عن النساء التيموريات في المصادر التاريخية ببعض الرسومات من المخطوطات أو الألبومات؛ فزعْم ابن عربشاه أن قصور تيمور كانت تحتوي على لوحات جدارية تصوِّر زوجاته ومَحظياته لا يعد مقبولاً من الناحية المنطقية[٩٩]، إلا أن أيّاً منها لم يعد موجوداً الآن. على الرغم من ذلك، هناك بضع حالات متفرّقة تم فيها تصوير نساء الأسرة التيمورية الحاكمة، وتوجد إحداها في متحف «فرير للفنون» بالعاصمة الأمريكية واشنطن، ويظهر فيها أولوغ بيك حفيد تيمور في اجتماع رسمي مع حاشيته وزوجاته. والمشهد المعروض في هذه اللوحة يماثل الأوصاف النصية لمشاهد الاجتماعات التي كان يقيمها تيمور (الشكل الرقم (١٠ ـ ١)).

---

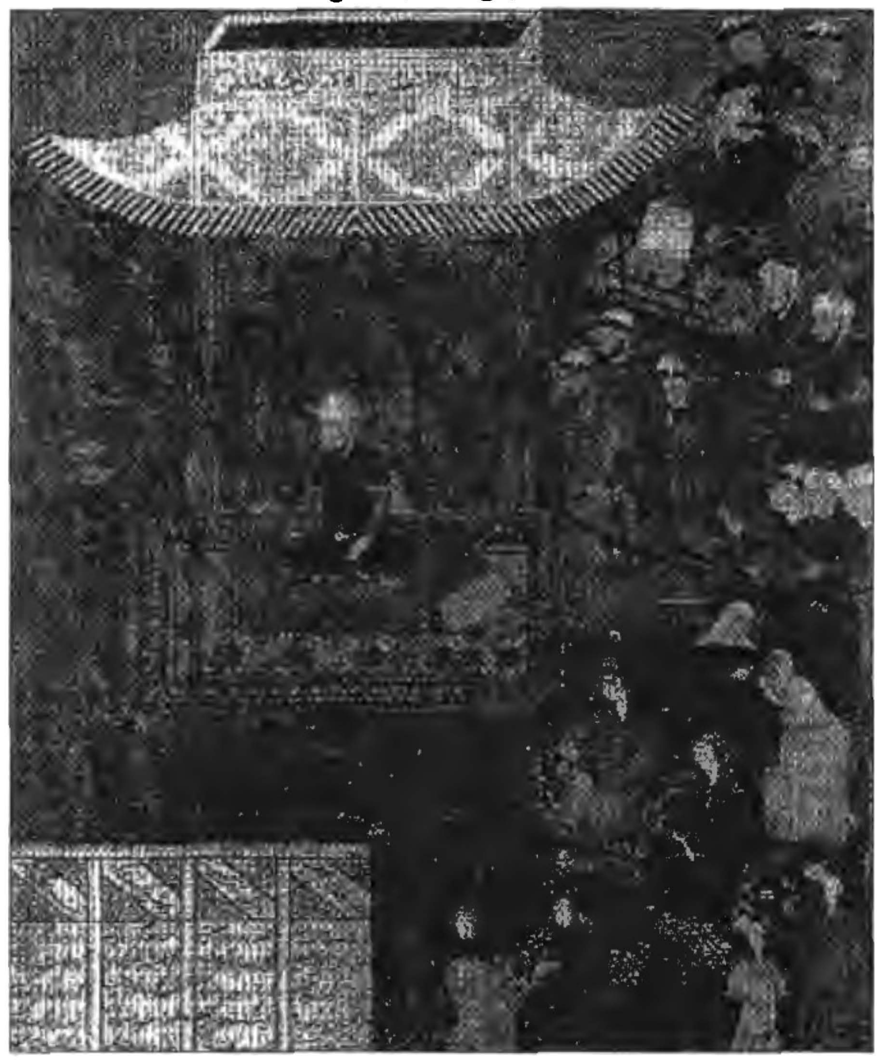
(٩٧) Šāmī, *Zafar-nāma*, vol. 1, p. 138.

(٩٨) Clavijo, *Embassy to Tamerlane: 1403-1406*, pp. 247-248.

(٩٩) ابن عربشاه، **عجائب المقدور في نوائب تيمور**، ص ٤٦٥؛ Ibn 'Arabshah, *Zindigī-i Shaguft-Ävar-i Taymūr*, p. 465.

الشكل الرقم (١٠ ـ ١)

صورة يظهر فيها أولوغ بيك بن شاه رخ عاقداً اجتماعاً



المصدر: إهداء من معهد سميثسونيان (واشنطون العاصمة)، متحف فرير للفنون، رقم ٢٦,٤٦.

الشكل الرقم (١٠ ـ ٢)
الحاكم المغولي وبلاطه



المصدر: إهداء من متحف قصر توبكابي، هازين ٢١٥٣، ورقة ٦٦ ب.

الشكل الرقم (١٠ - ٣)

الحاكم المغولي وبلاطه



المصدر: إهداء من متحف قصر توبكابي، هازين ٢١٥٣، ورقة ٢٣ب.

يظهر أولوغ بيك نفسه جالساً وحده في عظمة وأبهة على سجادة تحت مظلة تحمل ألقابه، وقد احتشد خدمه وضيوفه وموظفو بلاطه في الركن الأيسر العلوي. وفي هذه اللوحة أيضاً، تظهر أربع نساء يرتدين غطاء الرأس التقليدي للنساء المغوليات، مرصعاً بالجواهر، ومزيناً بالريش، ويجلسن على سجادتين في الركن الأيمن السفلي. ولا بدّ أنهن من نساء أولوغ بيك ومَحظياته الأربع عشرة المذكورات في المصادر، ويتعذر هنا تحديد هوياتهن بدقة كبرى(١٠٠). وبوجهٍ عام، تُذكّرنا هذه اللوحة للملك يجلس حوله زوجاته

(١٠٠) B. W. Robinson, *Fifteenth-Century Persian Painting: Problems and Issues* (New York: New York University Press, 1991), p. 49, fig. 15, and Woods, *The Tīmūrid Dynasty*, pp. 43-44.

ومحظياته تبعاً لترتيبهن بتجمعات تيمور التي كان يحضرها كلافيخو في سمرقند(١٠١). وهذه اللوحة عبارة عن نصف صفحة مزدوجة.

ويعود هذا التصوير لتجمعات أولوغ بيك إلى تقليد معروف لعمل لوحات التتويج التي تسير على خطى المغول الإلخانيين. ويمكننا أن نجد أكثر اللوحات اكتمالاً في هذا الموضوع في الصور المرسومة في صفحات مزدوجة للعديد من أسلاف جنكيز خان تحيط بهم عائلاتهم، وموظفو بلاطهم الذين تم التعرف إليهم من كل من المخطوطات ولوحات الصور (الشكلان الرقمان (١٠ ـ ٢) و(١٠ ـ ٣)). وتقدّم لنا هذه اللوحاتُ لمحةً عن الترتيب الذي يظهر جليّاً في مثل هذه الأحداث؛ فالحاكم يجلس على عرش عالٍ، وتجلس على يساره زوجته الأساسية، في حين تظهر زوجاته ومَحظياته الأخريات جالسات في مجموعات صغيرة على يسار العرش، ويجلس موظفوه الأساسيون في مجموعات على يمينه(١٠٢).

ومن ناحية أخرى، تتشابه اللوحات التيمورية والمغولية في تصويرها للحاكم محاطاً بأفراد عائلته وحاشيته، مع اختلاف في بعض التفاصيل المهمة؛ ففي لوحة أولوغ بيك نجد الرجال والنساء يجلسون على يساره، في حين يجلس هو وحده. ولكن هذه الصفحة غير كاملة؛ فمن الواضح أنها قُطِعت، وأنها مجرد النصف الأيمن من لوحة قوامها صفحتان. ويطرح «بي دبليو روبنسون» B.W. Robinson ما مفاده أن النصف الأيسر المفقود هنا عبارة عن لوحة موجودة الآن في مجموعة كير، وأن الصفحتين كلتيهما قد أصبحتا من المخطوطات المفقودة في الوقت الحالي(١٠٣). ومن المحتمل أن اللوحة الموجودة في مجموعة كير تصور مجيء مبعوث لبلاط أولوغ بيك، حيث إن هناك صورة لرجلين يرتديان قبعتين مميزتين، ويقفان على سجادة في مواجهة

---

(١٠١) Clavijo, *Embassy to Tamerlane: 1403-1406*, pp. 258-261.

(١٠٢) Beyhan Karamağaralı, "Camiu't-Tevarih'in Bilinmeyen bir Nüshasina air Dört Minyatür," *Sanat Tarihi Yıllığı* (Sanar Tarihi Enstitüsü), vol. 1 (1966-1968), pp. 70-86, figs. 1-7.

(١٠٣) B. W. Robinson: *Fifteenth-Century Persian Painting: Problems and Issues*, p. 15, and "Persian and Pre-Mughal Indian Painting," in: B. W. Robinson, ed., *Islamic Painting and the Arts of the Book* (London: Faber and Faber, 1976), p. 150, pl. 10.

أولوغ بيك، وهناك أيضاً أشخاص كثيرون يحملون أشياء يُحتمَل أن تكون هدايا.

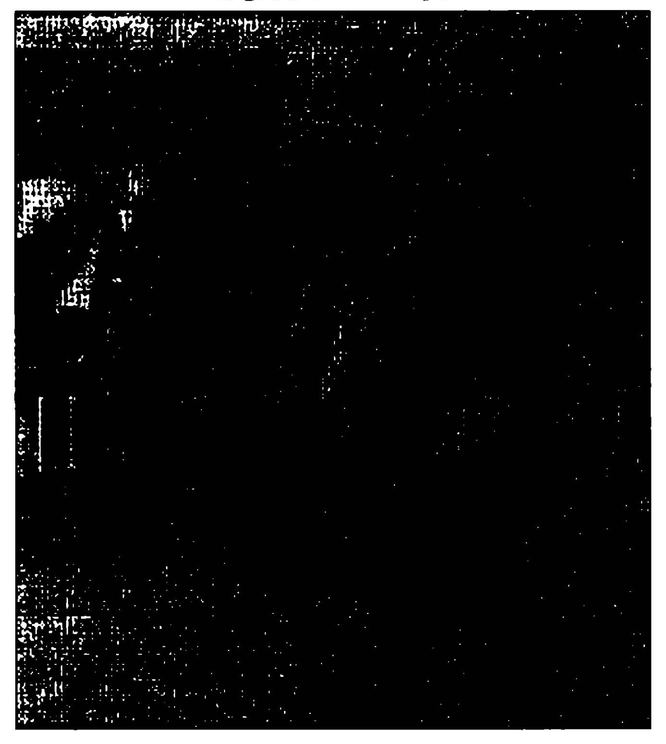
وعلى الجانب الآخر، كان يتم تصوير الأحداث المتضمِّنة للنساء في المصادر التاريخية في رسومات المخطوطات. وتوجد نسخة من **ظفر نامه** لشرف الدين علي اليزدي، يرجع تاريخها لشهر ذي الحجة عام ٨٣٩هـ الموافق حزيران/يونيو ـ تموز/يوليو عام ١٤٣٦م، تعرض أحداثاً من حياة كلٍّ من سراي ملك خانم، وخانزاده بيجام[(١٠٤)]. وتم تصوير دور سراي ملك خانم «كأمّ في الرضاعة» لأبناء تيمور وأحفاده في لوحة من هذه المخطوطة، وهي الموجودة حاليّاً في متحف سياتل للفنون. وتعرض هذه اللوحة رحلتها مع شاه رخ ابن تيمور، وخليل سلطان بن ميرانشاه من سمرقند حتى معسكر تيمور في شمال غرب إيران (الشكل الرقم (١٠ ـ ٤)). ووفقاً للموضع الذي وردت فيه هذه اللوحة في نص المخطوطة، يُفترض أن تعرض هذه اللوحة لحظة التقاء قافلة سراي ملك خانم بمجموعة من الفرسان المرسلين من معسكر تيمور للترحيب بها، إلا أن اللوحة تظهر كما لو كانت تصور الرحلة نفسها[(١٠٥)]. ولا ريب أن النساء المحمولات على اليسار هن سراي ملك خانم ووصيفاتها، في حين يُرجَّح أن تكون صور الرجال الموجودة على اليمين لشاه رخ وعمره في هذا الوقت عشر سنوات، وأحد الخدم. ولم يتم تصوير خليل سلطان الذي كان عمره وقتها ثلاثة أعوام في هذه اللوحة.

---

(١٠٤) Eleanor Sims, "Ibrahim-Sultan's Illustrated Zafar-nameh of 839/1436," *Islamic Art* (Bruschettini Foundation, Genoa and Islamic Arr Foundarion), vol. 4 (1990-1991), pp. 175-218.

(١٠٥) Ibid., p. 198, fig. 6, and Yazdī, *Zafar-nāma* (ed. M. 'Abbāsī), vol. 1, p. 301, line 18.

الشكل الرقم (١٠ ـ ٤)
سراي ملك خانم، وأولوغ بيك



المصدر: إهداء من متحف سياتل للفنون، رقم ١٣٣,٤٩.

إضافةً إلى ما سبق، تعرض المخطوطة نفسها حدثين مهمّين في حياة خانزاده هما: زواجها من جهانكير ابن تيمور، وحِدادها على ابنها محمد سلطان، بالرغم من أن صورتها لم تظهر في أيٍّ منهما. وفي هذه اللوحة، تم تصوير مشهد الزفاف باختصار شديد بعرض لشخصية مُتوَّجة تجلس أمام خيمة، ويحيط بها عدد من الخدم الرجال. ولا يبدو هنا أن هذا المشهد يتوافق مع حدث معين، وإنما يعرض فقط صورة لحاكم وخدمه. ومن المرجح هنا أن الرسام كان يفتقر للخبرة في التعبير عن الاحتفال بالزفاف، ومن ثمّ استعمل صورة من مجموعته بدلاً من هذا[١٠٦]. أما مشهد الحِداد على وفاة محمد سلطان، المرسوم على صفحتين، فيعرض العديد من أفراد البلاط التيموري المحتشدين حول كفن الأمير. وتعرض الصفحة اليسرى

---

(١٠٦) Sims, Ibid., p. 197, fig 3.

تيمور وثلاثاً من نساء البلاط يعبرن عن جزعهن الشديد بشد شعورهن، في حين تعرض الصفحة اليمنى رجالاً مكلومين يجهشون بالبكاء، ويُمزِّقون ثيابهم(١٠٧). وتماثل هذه اللوحة على نحو كبير الروايات المكتوبة عن هذا الحدث أكثر من مشهد الزفاف، هذا على الرغم من عدم احتوائها على بعض الطقوس مثل تسويد الوجوه. وترجع هذه اللوحة إلى الطقوس الجنائزية التي كانت سائدة في العهد المغولي(١٠٨).

وجملة القول تتمثّل في إشارة حياة هؤلاء النساء الثلاث اللاتي عرضنا لهن في هذا الفصل، وهن: قوطلوغ تارخان أغا، وسراي ملك خانم، وخانزاده بيجام، إلى الأدوار الكثيرة التي أدتها النساء في أوساط الأسرة التيمورية الحاكمة، وقد كان للهيكل العائلي المميز الذي انتمين إليه روابط قوية بماضي المغول التُّرك، وقد انتقل هذا التراث إلى أحفاد تيمور الكُثر. وعلى الرغم من ذلك، وفي إطار دعمهن للمؤسسات الدينية الإسلامية، ورعايتهن للفنون المعمارية، مثّلت النساء التيموريات قطيعة مع هذا الماضي، كما تصعب، من ناحية أخرى، التفرقة بين ثرواتهن الشخصية وثروات أقاربهن من الذكور، لكن حياتهن الأكثر هدوءاً واستقراراً ساعدتهن على أن يصبحن رعاة لفنون المعمار، مما صار مَثلاً للأجيال اللاحقة. وعلى الرغم من ندرة السجلات المرئية لحياتهن، فإن النصوص الكثيرة التي تناولت تلك الحقبة قد أمدتنا بلمحات عن شخصياتهن وإنجازاتهن.

---

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٠ ـ ٢٠٨، الشكلان ٢٧ و٢٨.

(١٠٨) Oleg Grabar and Sheila Blair, *Epic Images and Contemporary History* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1980), p. 18, pl. 39.

الفصل الحادي عشر

الحقوق الزوجية في مقابل الامتيازات الطبقية: حالة طلاق في مصر في العصر المملوكي

بقلم: كارل ف. بيتري

تحليل لقضية طلاق وقعت في القاهرة عام ١٤٧٠م، قضية تلقي الضوء على المكانة الاجتماعية للمرأة في مصر في العصور الوسطى، وكذلك على تفسير حقوقها الزوجية أمام المحاكم.

في أوائل حكم السلطان المملوكي المعروف الأشرف قايتباي (٨٧٢ ـ ٩٠١هـ/١٤٦٨ ـ ١٤٩٦م)، علق المؤرخ نور الدين علي بن داوود الجوهري الصيرفي)[١] بقدر من الإسهاب على إحدى حالات الطلاق التي وقعت آنذاك، قضية تثير حيثياتها الاهتمام؛ لشدة ارتباطها بالمكانة الاجتماعية للمرأة في العصور الوسطى لمصر، وتَضمُّنها لتفسير حقوقها الزوجية أمام المحاكم، وتطبيق المبادئ التي وضعتها الشريعة الإسلامية، والمفاوضات

---

(١) انظر: علي بن داود بن إبراهيم الصيرفي: **نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان**، تحرير حسن حبشي، ٣ مج (القاهرة: دار الكتب والوثائق، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣)، **وإنباء الهصر بأبناء العصر**، تحرير حسن حبشي (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٠). ألقى العمل الأول نظرة عامة على السياسات المصرية من عام ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م إلى عام ٨٧٩هـ/ ١٤٧٥م. أما العمل الثاني، فكان الغرض منه الاحتفاء بعهد السلطان قايتباي (الذي يحمل لقب «الأسد»). وقد أمل المؤلف أن يؤمِّن لنفسه مكاناً في حاشية الملك بتقديمه هذا العمل كهدية، ولكن لا يوجد ما يدل على أنه قد أتمه. وتناقش المقاطع المتبقية منه الفترة الزمنية ٨٧٣ ـ ٨٧٧هـ/ ١٤٦٨ ـ ١٦٧٣م. وقد أُرفقت به أجزاء تناقش الفترة الزمنية ٨٨٥ ـ ٨٨٦هـ/ ١٤٨٠ ـ ١٤٨١م. ومع هذا، فإن الأجزاء الأربعة الكاملة منه تمدنا بنظرة ثاقبة في القضايا، قلما نجدها في الأعمال المعاصرة القليلة. لمزيد من المعلومات عن سيرة المؤرخ، انظر:
Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabiscben Literatur*, Supplement (Leiden: E.J. Brill, 1937-1942), vol. 2, p. 41, nc. 12.

ومنّي جزيل التقدير لنصائح زملائي هانويك (J. O. Hunwick)، ومحمد عيسى؛ لمعاونتهما لي في المصطلحات الفنية الموجودة في النص العربي.

التي يمكن أن تُفضي إلى حلٍّ عملي للقضايا محل النزاع. وتمدنا هذه القضية بلمحة نادرة عن الظروف الواقعية المحيطة بسير إجراءات التقاضي لقضيةٍ أقامتها امرأة طالتها، رغم طبقتها الاجتماعية العالية، يد الفقر المدقع نتيجة المعاملة السيئة والتعسف اللذين لاقتهما من زوج أنكر عليها حقوقها الزوجية بلا شفقة، ولا رحمة. ولا توضح القضية إجراءات التقاضي في دعوى أقامتها امرأة فحسب، بل أيضاً تلقي الضوء على قدرة هذه المرأة على إقامة دعوى في المحكمة دون وساطة من أبٍ أو وكيل من جنس الرجال، ووضع الخصوم المتهمين بانتهاك حقوقها، وكذلك طريقة تعامل القضاة والموظفين المكلفين بالتحقيق في دعواها، وتقرير العقوبة المناسبة على الأطراف المدانة. ونظراً لأن الدعاوى المدنية من هذا النوع لا تظهر كثيراً في المصادر التي تُروى عن عصر المماليك المصريين (٦٤٧ ـ ٩٢٣هـ/ ١٢٥٠ ـ ١٥١٧م)؛ مُسلِّطةً الضوء على سلوكياتهم، وأمورهم المالية، ومنافسيهم من الصفوة العسكرية الحاكمة، فإن هذه الواقعة تزيد من فهمنا بوجه الأهمية للعلاقات بين الجنسين في المجتمع الإسلامي قبل عصور الحداثة على النحو الذي كانت تسير عليه في نظامها القانوني.

لقد كان الشخص الذي وصف هذه الحادثة مشاركاً فيها؛ حيث عَدَّ الصيرفي نفسه أول فقيه حنفي تابَعَ كتاباته التاريخية هوايةً يمارسها؛ نظراً للفترات الطويلة التي قضاها متوقفاً عن العمل. وكانت بيئة الصيرفي المتواضعة الشرارة التي اتقد منها طموحه؛ سعياً إلى بلوغ مكانة أعلى من تلك التي بلغها والده بعمله صيرفيّاً، ولكن تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن؛ فبرغم ما بذل من جهد ليحظى بالقبول في أوساط القضاء العليا، أبى القدر إلا أن يُبقيه في الطبقة الوسطى نائبَ قاضٍ، خاضعاً لقرارات قاضي قضاة الحنفية بالقاهرة. وعلى الرغم من أن الحالة موضع الدراسة هنا تشير إلى خدمة الصيرفي القضائية، فإنه من الواضح أنه كان في الواقع يقضي قدراً كبيراً من وقته في المحاكم، مُتابعاً لمباحثات ومداولات رؤسائه، فواتته من ثم الفرصة لوضع سجلٍ وافر الملحوظات عن إجراءات سير القضايا القائمة في «ديوان المظالم»، الذي كثيراً ما ترأسه كبار معاوني الحكام المستبدين. أما العمل التاريخي الآخر للصيرفي، كتاب **إنباء الهصر بأبناء العصر**، فبرغم حفظه على نحو غير مكتمل، فإنه يصور لنا عن كثب العملية القضائية في

مجالس استئناف أحكام القضاة في العصر المملوكي من وجهة نظر فقيه كان يحوم في أروقة المجالس القضائية. وقد أردفنا ترجمتنا للنص العربي بتحليل للمسائل التي أثيرت في هذه القضية.

النص التالي مقتطف من كتاب «إنباء الهصر بأبناء العصر»: ص٢٢٦، السطر ١٥

«يوم الخميس ثامن عشرية طُلب كاتبه [كاتبه = الصيرفي] لبيت عظيم الدنيا المقر الأشرف السيفي يشبك من مهدي الدوادار الكبير، دامت سعادته، وسبب هذا الطلب أن امرأة رفعت قضية لقاضي القضاة محب الدين بن الشحنة الحنفي مضمونها بعد البسملة: «المملوكة قريبة فلانة البكر المعصر تقبِّل الأرض، وتُنهي أنها فقيرة، وتَعِبَتْ من الشحانة، وأبواها غائبان مدة تزيد عن ثلاث سنين عن القاهرة وأعمالها. وسؤالها إذْن كريم لأحد من السادة النوّاب بتزويجها ممن يرغب في تزويجها بمهر المثل والكفاءة صدقة عليها» إلى آخره، فكتب عليها القاضي نور الدين الخطيب ـ أعزه الله تعالى ـ: «يُنظر في ذلك على الوجه الشرعي بعد اعتبار الكفاءة متحرياً»، فاستوفى [كاتبه = الصيرفي] الشرائط الشرعية، وقامت عنده بينة أن والدها ووالدتها غائبان الغيبة الشرعية عن القاهرة وأعمالها. وزكّى لها ثلاثة نفر مهم خاصكي، وعُقِد العقد، ودخل بها وهي بنت اثنتي عشرة سنة، غير أنها ذميمة من جهة الهيئة، ولم آذن له في الوطء. فاتفق أنه طلقها عن شهود غيرنا بعد الدخول والوطء (٩٠أ)، وسألته خالتها في جميع حقها، وكتبت عليها مسطوراً له بسبعة دنانير حتى طلقها. والزوج غلام لشخص من الجند يسمّى «فارس» من المماليك السلطانية، وأصله مملوك سيفي، فتوجهت خالتها إلى سكنها ببولاق، وأخبرتهم بقصتها، وكيف تزوج بنتها، وأزال بكارتها وطلّقها، وكتب عليها مسطوراً، وشكاها بنقباء، وغرَّمها ديناراً. واجتمع أهل بولاق، وحملوا الصغيرة، وتوجهوا بها إلى بيت عظيم الدنيا الدوادار الكبير، فرسم لبريدي ونقيبين بإحضار الغلام وأستاذه، فحضرا في أسرع وقت، فلمّا مثلَ الزوج بين يديه [قال له]: «أنت فعلت كذا وكذا؟»، فتلعثم، فأراد ضربه، فنهض أستاذه الجندي، وأعلى صوته، وقال: «بأي ذنب يُضرَب غلامي وهو ما فعل شيئاً إلا بالقاضي والشهود؟»، فقال: «اطلبا القاضي». وكانت بلغتني المسألة فركبْت، فعند موافاتي لباب الأمير

الدوادار الكبير، لم أجد الطلب قد توجه لي، فدخلت إليه، ووقفت بين يديه، فقال لي: «يا قاضٍ، أنت زوجت هذه بهذا؟»، قلت: «نعم»، قال: «كيف؟»، قلت: «أذِن له مستنيبي في ذلك بقصة مشمولة بخطّه»، فقال لي: «هذه تُزَوَّج؟» ويومئ إلى أنها صغيرة، فقلت له: «مذهبي ذلك؛ لأن النبي تزوج عائشة أم المؤمنين وهي بنت تسع سنين»، فقال لي: «تُشبِّهٌ هذه بهذه، أو مثل هذا بهذا؟»، فقلت: «لا، يا مولانا، وإنما النبي مُشرِّع، ونحن أمته، ومتَّبعون سنته»، فسكت عني، والتفت إلى من حضر في مجلسه من القضاة والأمراء، وقال لهم: «القاضي عبا لي هذا الجواب، ليس لي عنده شغل، ما لي شغل إلا عند المملوك والغلام». فبادر الشيخ شمس الدين الأمشاطي الحنفي، وقال لي: «أنت ثبتَ عندك بينة بالغيبة؟» فقلت: «نعم»، فقال: «مَن هم؟» قلت: «مذكورون في صداقها»، فقال: «أحضروهم»، وأشار الى الجندي بذلك، فأغلظ عليه الأمير الدوادار ـ حفظه الله ـ إذ ذاك، وأمره بإحضارهم، وإن لم يحضرهم، ضربه ألف عصا. وخرجوا على ذلك، فأقمنا إلى يوم الاثنين ثاني شهر جمادى الآخر، فطلبني أيضاً (٩٠ب) بعدما أحضر البينة والمُزكِّين، وأمرني بالتوجه، وضرب الغلام مائة شيب بالمقارع، ومقترحاً نحو المائتين، ورسم بإشهاره بالبلد على من يفتح البنات هو وأستاذه، ويأخذ منهم ما لا يستحقه. وكانوا أنهوا إلى الأمير المذكور ـ أعزه الله بالإسلام ـ أنه تسلط على البنت هو وأستاذه، وصاروا يفعلون فيها ما لا يجوز فعله، فهربت منهما، فغضبت خالتها، وكتب عليها مسطوراً بغير حق، ثم طلب المملوك، وأمر بنزع سلاريه، فشفع فيه الحاضرون في مجلس المقر الأشرف، ثم أمر أن توضع البنت على ظهره، وينادَى عليه، فشفعوا فيه، ورسم بتوجههم لبيت القاضي الحنفي، وتساءلوا معه ماذا يلزمه للبنت، فوقع بينهما براءة بعد [أن] دفع الغلام لها أربعة دنانير، وصار لها في البلد غوغاء. وفي الواقع، فالذي فعله الأمير الدوادار ـ حفظه الله ـ مع هذا الغلام وأستاذه صدر من أهله في محله، فإن هذا الجندي ساكن بحارة[٢] بهاء الدين

---

(٢) تنسب إلى الأستاذ بهاء الدين قراقوش الصلاحي الخادم الخصي باني السور وقلعة الجبل، وكانت تسمى قديماً بحارة الريحانية، وهم طائفة من الجند الفاطميين اتخذوها محلة لهم حين بنى الفواطم القاهرة، انظر: أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ٤/ ٤٩، ص ٣٨، الهامش الرقم ٧ (المراجع).

قراقوش بمنزل شيخنا شيخ الإسلام ابن حجر، وأخربها هو وهذا الغلام من كثرة ما يؤذي السوقة والباعة، ويأخذ أموالهم هو وأستاذه، وأحرموا تبناً أو دريساً أو دجاجاً أو غير ذلك يمر حتى يخطفوه، وإن دفعوا ثمناً، فهم يدفعون ربع القيمة. وقد فرح فيه أهل تلك الخطة، وانخفض جانبه، ولله الحمد على ذلك، إنه الولي المالك. وكنت أظن أن هذا الغلام يموت من الضرب، فلما أصبحت، وجدته ماشياً كآحاد الناس الأصحاء، وليس يشكو من شيء، فتعجبت من ذلك، وصدق من قال في مقاله «إن في الليل والنهار عجائب»، والحمد لله، ثم الحمد لله».

وضع المدعية

أُشيرَ إلى المتهمة هنا باسم «مملوكة»، أو عضوة من طبقة الصفوة العسكرية التي حكمت المجتمع القاهري في أواخر العصور الوسطى. والاستعمال النسائي لهذا المصطلح يظهر نادراً في الأعمال التاريخية المعاصرة آنذاك؛ إذ إن معظم النساء المنتميات إلى هذه الطبقة كنّ يوصفن بأنهن «ستات»، أو «خاوندات»؛ أي أميرات. واستعمال المؤلف لهذا المصطلح يشير إلى إصرار المدعية على حقّها في رفع الدعوى، نظراً لمكانتها العالية الموكولة لفئة قانونية من الأشخاص، تسليماً بالامتيازات المكتسبة جراء انتمائها لتلك الفئة. وقد ادعت المدعية معاناتها من الفقر، وهي حالة يُفترض منافاتها لمنزلتها الاجتماعية، رافعةً دعوى أمام السلطات المختصة للتوصل إلى تسوية مع زوجها المُفْتَرَض؛ ليدفع لها مهراً يعادل منزلتها الاجتماعية (المِثل)، ويكافئها (الكفاءة) بعد طلاق ظالم استغله زوج حقير عذراً للتخلص منها، إلا أنه ما من توضيح بشأن غياب والدي الفتاة عن القاهرة سوى شهادة القاضي بطول المدة التي أخذ به المجلس القضائي وصفاً للفتاة بوضع المُهْمَلة قانونيّاً.

وحالما أكّد نائب القاضي ـ أي الصيرفي ـ المكلف بالتحقيق في هذه القضية فقر المدعية المدقع، وهجر زوجها لها، سمحَ لها المجلس القضائي تحت إشرافه بتقديم التماس لطلب زوج يقدم لها الوسائل التي تكفل لها دخلاً يناسب مكانتها الاجتماعية، ومن ثمّ أوصى نائب القاضي بثلاثة أشخاص قادرين على إعالة المدعية على نحو ملائم، ويُفْتَرَض اختيارهم

جميعاً من طبقة الصفوة المملوكية. وكان أحدهم خاصكيّاً، أو فرداً من حرس السلطان الشخصي، وهم أفراد من صفوة جند المماليك يُخْتَارون بامتيازات ورواتب خاصة، وإقطاعات يغدقها عليهم السلاطين؛ ضماناً لولائهم. وبما أن الصيرفي كان قد أكّد فقرها المدقع عبر تحرياته، فمن الواضح أنها لم تكن تملك ما تقدّمه للشخص المتقدم لها سوى مكانتها الاجتماعية. بناءً على ذلك، يشير استعداد السلطات القانونية لإجازة التماسها إلى إدراكهم أن فقرها المدقع حالة لا يمكن السكوت عليها وفقاً للقوانين العُرفية المتبّعة في هذا المجلس القضائي الذي قضى في معظم النزاعات التي كانت تخص طبقة الصفوة المملوكية(٣).

وعلى الرغم من أنّ القضاة الحنفيين حققوا في الدعوى، بفرض رغبتهم في التأكد من صحة وقع الهجر والفقر المدقع بظلم على قاصر، فلا يبدو أن الشريعة قد تعاملت بصورة مباشرة مع أزمة المدعية(٤). وقد أصدر أرفع موظفي السلطان شأناً عظيم الدنيا المقر الأشرف السيفي يشبك من مهدي، الذي كان غالباً رأس جلسات ديوان المظالم، والذي كان مخولاً بتطبيق نتائج تحقيق القضاة في القضايا التي تضمّ أفراداً من طائفة المماليك، أمراً بتنفيذ الحكم النهائي في القضية. وأشارت أيضاً جلسة الاستماع في هذه القضية من قبل الموظف العسكري من الدرجة الثانية في دولة المماليك إلى الاعتماد على القانون العُرفي في قضية ناجمة عن التعدي على امتيازات

---

(٣) وللمزيد من المعلومات حول ديوان المظالم في نظام الحكم المملوكي، انظر: Jørgen S. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: Mazalim under the Bahri Mamlūks, 662-789/1264-1387* (Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1985), esp. pp. 31-34 (maẓālim and sharī'a), p. 92 (Dawādār), p. 123 (maẓālim as a court of appeals), and Emile Tyan, *Histoire de l'organisation judicaire en pays d'Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1960), part 2, chapter 1: "La Justice des maẓālim".

(٤) على الرغم من أن القرآن تناول وضع المرأة، وحقوقها الزوجية في كثير من آياته، فإنه لم يناقش تحديداً مسألة هجر الآباء أو الأزواج لها. والآيات التي يمكن أن تفسر باعتبارها متعلقة بهذه المسألة بطريق القياس هي الآيتان ٢٤٠ و٢٤١ من سورة البقرة (التي تناولت الأرامل)، والآية رقم ١ من سورة الطلاق (حول توفير مسكن للنساء بعد الطلاق)، والآيات من ٢ إلى ١٠ من سورة النساء (التي تناولت حماية النساء اليتيمات دون الهجر)، والآيتان ٢٠ و٢١ من سورة النساء (حول حق المطلقة في الاحتفاظ بمهرها)، والآية رقم ٣٣ من سورة النور (حول الحق في العفة ولو لم تكن امرأة حرة)، والآيتان ٥٨ و٥٩ من سورة النور أيضاً (حول حقوق العفة قبل البلوغ). أرقام الآيات طبقاً لما أورد في: Muhammad M. Pickthall, *The Glorious Koran*, bilingual ed. (Albany, NY: State University of New York Press, 1976).

إحدى الطبقات الاجتماعية، هذا مع الوضع في الاعتبار غياب النصوص الشرعية لحلّ هذه القضية وفقاً لما تقتضيه الشريعة.

انتهاك الحقوق الزوجية للمدعية

خُطبت المدعية إلى غلام(٥) يخدم مسؤولاً مملوكيّاً عندما كانت دون سنّ الرشد؛ إذ كان عمرها اثني عشر عاماً حين أقامت دعواها أمام الدوادار. ومن الواضح أن الدعوى كانت خاصة بحقها في رفض المعاشرة الزوجية، ومع ذلك أجبرها زوجها الذي خُطِبت له على معاشرته، مما أفقدها عذريتها. وعلى الرغم من وصف الصيرفي الشديد لفضّ عذرية الفتاة بالظلم البيِّن، لم يلمح إلى كونه بلا ريب وصمة عارٍ حملتها الفتاة. وبعد طلاق الفتاة من الغلام، أصبح بإمكان الصيرفي أن يرشح لها خُطّاباً وكله ثقة أنها عروس مقبولة من الناحية الاجتماعية.

وقد شكّك عظيم الدنيا المقر الأشرف بنفسه في مشروعية عقد النكاح الأول للفتاة وهي قاصر، وهذا ما استند الصيرفي فيه إلى سابقة فقهية يقبل بها المذهب الحنفي؛ إذ أقرّ الصيرفي بأن النبي تزوج زوجته الثالثة عائشة وهي في سن أصغر من سن المدعية، وذلك دفاعاً عن صحة عقد زواج المدعية الأول، وهو إذ فعل ذلك فعله مفترضاً عدم دخول زوجها بها حتى تبلغ سن الرشد الذي لم يحدد في هذه القضية، ولكن يُفْترض أن يكون بعد سن البلوغ(٦). فأدان القاضي، ومن ثمّ عظيم الدنيا المقر الأشرف انتهاك

---

(٥) لمزيد من المعلومات عن مصطلح الغلام، حيث يذكر فقط جاريات حريم العباسيين، انظر: Reinhart Dozy, *Supplément aux dictionaries arabes* (Leiden: E. J. Brill, 1982), p. 225.

انظر أيضاً: Hans Wehr, *A Dictionary Oil Modern Written Arabic* (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1966), p. 683, and D. Sourdel, s.v. "Ghulâm i- The Caliphate," in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 2, pp. 1079-1181.

حيث يزودنا بتعريف متطور للمصطلح. لقد أصبح مصطلح الغلام يعني عبداً عسكرياً قائماً بالوظيفة نفسها التي يقوم بها المملوك، إن لم يكن مساوياً له في المكانة أيضاً. وفي السياق نفسه، يجب اعتبار الغلام الذي يملكه أمير رفيع المقام في مؤسسات المماليك المصريين خادماً له، أو مساعده، أو عبده، وليس عبداً من رقيقه.

(٦) على الرغم من أن سن القُصَّر غير محدد بدقة من الناحية التاريخية في الشريعة الإسلامية، فإن العمر الأكثر شيوعاً للإناث بين الفقهاء هو ٩ سنوات أو أقل. وهناك العديد من الإشارات للـ«بلوغ»، وهي تظهر ضمنياً بعد الوصول لسن البلوغ. انظر: J. Schacht, s.v. "Nikâḥ," in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 8, p. 27. =

الغلام عمداً حق الفتاة في الحفاظ على عذريتها ما دامت قاصراً، وهجره لها لاحقاً بعد إدلائه بشهادة مزورة للبنود الأصيلة في عقد زواجهما. وعلى القارئ أن يعيد ابتناء هذه الشروط منطقيّاً من ثنايا العبارات المتفرقة التي أوردها الصيرفي. ولم يرَ أيٌّ من الذين نظروا دعوى الفتاة في فض بكارتها ما يمنع إعادة تزويجها بمهر يتلاءم مع مكانتها الاجتماعية؛ فلم تكن بعيب أو نقيصة فحسب، بل عقد لها قاضٍ حنفي، ووقّع على عقد زواجها أيضاً.

الشهادة التي أدلت بها خالة المدعية

تعوق معالجة الصيرفي المقتضبة لهذا المنحى المهمّ من مناحي القضية في نصه أيَّ فهم دقيق لسياقها، ولكنه ذكر خالة الفتاة بوصفها القريب الوحيد المستعد لتحمل المسؤولية من أجلها، فلم يذكر الصيرفي أيَّ تفاصيل تُفصِّل الروابط العائلية بينهما. ومع هذا، فإن خالة المدعية كانت على أتمّ استعداد لأن تكتب إيصال أمانة (مسطوراً) بقيمة سبعة دنانير على أن يوافق الغلام على طلاقها، مما يُفترض به التأكيد على احتفاظ الفتاة بعذريتها؛ فلم يكن هذا المبلغ من العملة الذهبية بالشيء القليل في بيئة استشرى فيها التضخم، مما قلل من قيمة الدراهم، فقد كان هذا المبلغ يُعادل واحداً على ثلاثمائة من الدينار الشرقي[(٧)].

ومع ذلك، وُصِفَ عرض الخالة هذا التعهد الكتابي على الغلام بغير القانوني، ولم يُقدَّم أيّ تفسير لسبب عدم قانونيته، ويبدو أن عرضها هذا قد عقَّد حقيقةً من عملية التسوية عندما استأنفتها الفتاة أمام عظيم الدنيا المقر

= ويجوز أن تُخطَب الفتاة وهي قاصر، لكن الدخول بها يؤجَّل حتى تبلغ سن البلوغ؛ لضمان الحفاظ على عذريتها. ولاحظ أن شاخت ذكر تفسير الحنفية للرضا؛ وفيه أن «كل قريب رجل يمكن أن يكون بمنزلة ولي (وصي على) لفتاة عذراء يمكنه أن يزوجها دون اشتراط رضاها، وأن لكل امرأة زُوِّجت بهذه الطريقة من غير سلفها (أي من غير الأب أو الجد) أن تطالب بفسخ عقد زواجها عندما تبلغ سن الرشد». انظر أيضاً: Jogn L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982), pp. 17-19, 24-26 and 34-35 (divorce by judicial process); M. Abu Zahra, "Family Law," in: Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, eds., *Law in the Middle East* (Washington, DC: The Middle East Institute, 1955), pp. 134, 137-140 (question of suitability); pp. 146-149 (terminating the marriage contract); p. 155 (on age of dependence); p. 156 (guardianship).

(٧) Eliyah Ashtor, *Histoire des prix et des salaries dans l'Orient médiéval* (Paris: SEVPEN, 1969), p. 278.

الأشرف. ولم يُبدِ الصيرفي أيّ اعتراض على مبادرة الخالة لتحمل مسؤولية الدفاع عن مطالب ابنة أختها، فلا يبدو أن كونها امرأة، أو عدم وجود رابط دم أبوي لها بالمدعية شكَّل سبباً لحرمانها من أهلية التدخل في الدعوى؛ إلا أن عرض المبلغ في ذاته ربما يختلف عن الإجراءات المقبولة التي تحكم بطلان عقد زوجية قائم بالفعل مقابل مبلغ لا يمكننا تحديده من المال. وربما لم يُقدَّم عرض الخالة، إضافةً إلى ما سبق، على نحو ملائم أمام شهود يمكنهم الشهادة على قبوله من زوج المدعية؛ أي الغلام. وعلى الرغم من عدم قدرتنا على التحصل على أيٍّ من هذه الملابسات، لا نجد من يطعن في دفاع الخالة عن ابنة أختها. ونظراً لاستعداد قريبة المدعية الوحيدة لأن تنوب عنها، كانت من ثمّ مستعدة لدفع المال إلى الزوج المتعسف في مقابل تطليقه ابنة أختها، وتسريحها بالمعروف. ولم يكن للخالة دور في القضية حالما أُحيلت إلى الدوادار، ربما لوجود نزاعات طويلة حول شرعية الإجراء الذي كانت تريد اتخاذه، واستعداد الغلام لإبطال عقد الزواج الأول.

دفاع سيد الغلام عنه: دحض تهمة الاغتصاب

لم يُستدعَ الغلام إلى ديوان المظالم وحده، وإنما حضر معه سيده (أستاذه)، وهو موظف مملوكي يحمل اسم «فارس»، وقد أنكر غاضباً التهم الموجهة لغلامه الذي ربما لم يكن مخولاً قانوناً بالدفاع عن نفسه في المجالس القضائية. ووصف الصيرفي هذا الموظف المملوكي بأنه جندي من المماليك السلطانيين، موظف خدم واحداً من الحكام المستبدين السابقين، ويبدو أنه قد مرّ بجوار الصيرفي؛ إذ يقول الصيرفي إن هيئة هذا الأمير كانت تشي بسلوكه العدواني، فلم يَحظَ المماليك السلطانيون، إلا نادراً، بتولي مواقع قيادية في تراتُبية المناصب العسكرية بالقاهرة؛ نظراً لتشكك الحاكم آنذاك في ولائهم. كما جرى تجريدهم مراراً من الإقطاعات التي لطالما ضمنت لهم العيش الرغيد. لذا؛ كان هذا الموظف مدفوعاً إلى اتخاذ موقف عدائي إزاء نظام الحكم الراهن آنذاك حتى قبل عرض القضية على عظيم الدنيا المقر الأشرف. وكان عداؤه موجَّهاً خاصة إلى الساعد الأيمن للسلطان الأمير يشبك من مهدى الدوادار الذي ثَبَّت أقدامه في منصبه

باستئصال المعارضين المشتبه بهم من بين الأمراء الذين رفعهم السلطان السابق على قايتباي[٨].

وقد طعن الفارس المملوكي في دعاوى الاغتصاب والهجر المقامة ضد فتاه، مستنداً في ذلك إلى سابق صدقه المثبت بشهادة الشهود الرسميين، ولم يحدد الصيرفي هُوية أولئك الشهود الذين زكوا سلوك الغلام. وكان لدفاع الأمير وزنه، حتى إنه حجب البتَّ في القضية مؤقتاً، فاضطر الدوادار يشبك إلى استدعاء الصيرفي؛ لمُساءلته بشأن منحه إذناً بتزويج الغلام من فتاة قاصر قانوناً، وكان بإمكان الموظف المملوكي مواجهة اتهامات فض العذرية الجائر الموجهة إلى غلامه بعقد الزواج الذي عقده الصيرفي بنفسه. كان هذا الطعن من جهة الموظف المملوكي جديّاً على نحو كافٍ لاستدعاء الصيرفي إلى ديوان المظالم، ووقف الإجراءات المتخذة حتى يحضر الشهود الذين وقَّعوا على عقد الزواج. وباستقدام هذا الجندي المملوكي للشهود آخر الأمر، بعد تأخير دام عدة أيام، أمكن الدوادار من الحكم بوجه الثقة لصالح الفتاة، وإدانة الضابط المملوكي وغلامه.

ولكن ما التّهم الموجَّهة ضد هذا الغلام؟ يبدو أنه قد جرى خلال فترة التأجيل إثبات التفاصيل البشعة ـ لانتهاك المُدعى عليه عذرية المدعية بالإكراه ـ أمام الدوادار، كما تبين ضمنيّاً أيضاً ارتكاب هذا الغلام، بتحريض من سيده، جريمة اغتصاب بحق أحد أفراد الصفوة العسكرية، فهو إذن اعتداء بتحريض من سيده. ووُجِّهت إليه تهمة انتهاك عذرية قاصر تبعاً للشروط المنصوص عليها في عقد الزواج الذي صاغه الصيرفي، والذي أجاز زواج المدعية قاصراً شريطة الحفاظ على عذريتها ما دامت قاصراً. وأصرّ الصيرفي على عدم تضمينه الدخول بالمدعية في حقوق الزوج العاقد، وما أن استُدعي الشهود لإثبات الشروط المنصوص عليها، وربما لنفي التهمة الموجهة إليهم من الجندي المملوكي بتزوير النص الأصلي، صدق الدوادار على دعاوى

(٨) لمزيد من المعلومات حول سيرة يشبك من مهدي، انظر سيرته المكتوبة بالعربية في: أبو الخير محمد بن عبد الرحمٰن السخاوي، **الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع**، تحرير حسام الدين القدسي (القاهرة: مكتبة القدس، ١٩٣٤)، ١٠/ ٢٧٢، رقم ١٠٧٧. ولمزيد من المعلومات حول سيرته أيضاً، انظر: Carl F. Petry, *Twilight of Majesty: The Reigns of the Mamlūk Sulṭāns al-Ashraf Qaytbay and Qansuh al-Ghawri in Egypt* (Seattle: University of Washington Press, 1993), pp. 43-46.

المدعية. ولا نُغفِل واقعة أنه بعد معاقبة الغلام بالجلد الشديد، أُجبر سيده على تحمّل مهانة التشهير بالجرم الذي ارتكبه غلامه.

ونظراً لتواطؤ الفارس المملوكي في جريمة الاغتصاب، أُجبر على التكفير عن خطاياه بإبداء ندمه علناً، بحمل الضحية على كتفيه أمام العامة جميعاً. وعلى الرغم من الدلالة الرمزية التي يحملها هذا الطقس التكفيري، فإنه لم يكن نهاية التسوية في القضية؛ فقد أضرّ بمكانة هذا الجندي في المجتمع، مُعفياً المدعية من أيَّة مسؤولية عن فقد عذريتها، ومتيحاً لها، من ثمّ، فرصة الزواج مجدداً، واستعادة دخلها وسمعتها المستحقة لها مرة أخرى.

تسوية قاضي القضاة الحنفي للقضية

تطرّق الصيرفي إلى شفاعة الموظفين الحاضرين في ديوان المظالم لصالح الفارس المملوكي، فبعد جلد الغلام، وإذلال سيده علانيةً عزم عظيم الدنيا المقر الأشرف على إرسالهم للمثول أمام قاضي القضاة الحنفي، وهو محب الدين بن الشحنة، لكن يبدو أن الدوادار أمر قاضي القضاة بإغلاق القضية بحكم يرتضيه الطرفان. كما كان للأصوات المطالِبة بالصفح على ما يبدو وزنها في جلسة الاستماع التي أخضعت رجلاً مثلهم للمحاكمة؛ لتواطئه في جريمة اقترفها خادمه. وليس بمقدورنا الوقوف على حقيقة تحدي شفعاء الجندي حكم الدوادار، والعقوبات التي فرضها؛ إذ لم يُدلِ الصيرفي بتفصيل القول ههنا، إلا أن عدم وجود تعقيبات شارحة في هذا الصدد يشير ضمناً وبقوة إلى إقرار الشفعاء بالتهمة التي اقترفها الغلام وسيده.

وربما عمدنا إلى سيناريو آخر أكثر منطقية ينطوي على دفاع الشفعاء عن الامتيازات الطبقية التي يمتاز بها الجندي ولو مع ثبوت جريمته، فيحكم القاضي الحنفي في النهاية بإلزام الغلام وسيده بدفع أربعة دنانير للمدعية، يُفترض بعدها براءتهما من أيّ التزام آخر لصالحها، ومن ثمّ إطلاق سراحهما. وربما مثَّل مبلغ الدنانير الأربعة حلّاً وسطاً بين ما عرضته خالة الفتاة في إذنها الكتابي وتقدير القاضي للتعويض العادل للمدعية. وليس لنا أن ننسى عدم ذكر الصيرفي أيّ شيء عن التماس المدعية الزواج مرة أخرى بمهر مناسب، ولكن بإقرار الدوادار بانتهاك الغلام الحقوق الزوجية للمدعية،

وادعائه كذباً تحريف الشروط الأصيلة لزواجهما، الذي غُرِّمت تبعاً له ـ أي لهذا الادعاء ـ مبلغ دينار واحد، يُبدي النص صراحة وقوفه ـ أي الدوادار ـ إلى جانب المدعية.

فإذا كان إجمالي ديون الفتاة قد بلغ ثمانية دنانير، فإنها بذلك تكون قد حصلت على نصف هذا المبلغ فحسب. وعلى الرغم من إجبار المذنبين على انتشالها من فقرها المدقع، فإنهما لم يعيدا لها المبلغ الذي أخذاه منها بأكمله دون وجه حق. بناءً على ذلك، وضع حكم القاضي الحنفي النهائي لهذه القضية في حسبانه عدوان الغلام وسيده عليها، ولكنه أعفاهما من أيَّة مسؤولية أخرى بشرط إعادة نصف ما أخذاه بالإكراه من أنثى قاصر، والوصي عليها. وحيث إن الدوادار سمح بإغلاق القضية بالحكم المتداول فيه، فقد اكتفى، على ما يبدو، بالتشهير الذي أنزله بالطرفين المذنبين. واختتم الصيرفي نقاشه حول هذه القضية بتعليقات عن ترهيبهم السابق لربع سكان القاهرة؛ فقد نصب الاثنان من نفسيهما لِصَّين يعيثان في الأرض فساداً، وفي حياة التجار والمُلاك المجاورين لهما كدراً، مشيراً إلى أن التشهير بهما كان كافياً للحد من سطوتهما وخطرهما على منطقة نفوذهما. ومع ذلك، تعجب من رؤية الغلام يمشي في الطرقات بعد يوم واحد من جلده، ولا يبدو منه تأثر بتلك التجربة التي تعرض لها.

والخلاصة أنّ هذه القضية قد أثارت عدداً من القضايا المتصلة ببعضها البعض؛ إذ كانت حقوق الزوجية التي تتجسد مثاليةً في الشريعة مقيدة عملياً بالامتيازات الطبقية التي دعمها أقران المتهمين في مجلس قضائي عُقِد للذود عنها. وكان انتماء طرفي القضية إلى طبقة الصفوة المملوكية، على تباين في درجاته بينهما، فالفتاة اكتسبت مكانتها من أبويها الغائبين، أما الغلام فقد اكتسب مكانته من علاقته بسيد ما هو إلا عسكري متقاعد، ويبقى لهذا الجندي وحده القدرة على المطالبة برتبة أمير متقاعد خدم بإحدى الفرق العسكرية السابقة للسلطان. وتكمن السمة المميزة لهذه الواقعة في التوتر البيِّن بين انتهاك المبدأ والتضامن الطبقي. ونظراً لاقتناعه بكونها قاصراً من طبقته الاجتماعية، انحدر بها الحال إلى الفقر المدقع على يد شقيّ عنيد، آزر عظيم الدنيا المقر الأشرف دعواها بإساءة المعاملة والهجر؛ فأمر، من ثمّ، بجلد المعتدي، وتجريد سيده الجندي من رتبته التي طالب بالحصول عليها رسمياً.

ومع ذلك، بعد استعادته أهلية المدعية للزواج، ونزعه مخالب المدعى عليهما وقدرتهما على سلب من كانوا في منطقتهما، أصبح الدوادار مستعداً لإسقاط أيَّة تهم أخرى، وإغلاق القضية. فربما يكون قد خفض رتبة الجندي السابقة، لكنه سمح بانصرافه وغلامه من المجلس القضائي أحراراً، وأصبح للفتاة الحق، من ثمّ، في أن تعرض نفسها على أيٍّ من خُطّابها الذين أوصى بهم الصيرفي على أساس المهر. وهكذا سما ديوان المظالم بحقوق الزوجية الواردة في الشريعة على الامتيازات الطبقية التي تجسد مصالح المتقاضِين، غير أن الحكم - الذي صدر على مرحلتين، وجرى التفاوض حوله في نهاية المطاف - أطلق سراح المذنبين دون إلزامهما بشيء تجاه الفتاة التي انتهكا حقوقها؛ فلم تستعِدْ كل المال الذي أخذاه منها. ولم يَشِ لنا الصيرفي بمعاناة شديدة قاساها المتهمان على نحو يمنعهما من تكرار هذه الجريمة أخرى، فعلى الرغم من معاقبة الدوادار الشديدة لهما لما ارتكبا، استمع إلى مطالبات أعضاء مجلسه الاستشاري، وسمح للقاضي الحنفي بإعفاء المدعى عليهما من أيَّة اختصامات قد تُستتبَع.

وعلى مثل هذا المنوال، جرت تسوية هذا التوتر بين الحقوق الشرعية والامتيازات بحكم أقر بأهميتهما معاً؛ إذ ظفرت المتضررة باستعادة شرفها وأهليتها للزواج، في حين أُطلِق سراح المعتديَين مُبرَّأين من أيَّة تهم؛ ولكن هل كان التشهير بهما على رؤوس القوم سبباً في ردعهما عن ارتكاب جريمة أخرى لاحقاً؟ سؤال لا سبيل لنا إلى إجابته مطلقاً؛ إذ لم يتجاوز كاتب هذه الواقعة عرض قضية تصوِّر لنا العملية القضائية القائمة آنذاك بدقة، مبيناً التوترات الكامنة في مصالحها المتعارضة؛ ولكن هل أرضت هذه العملية طرفي القضية كليهما؟ الواضح أن العقاب البدني المفروض لقاء هذه الجريمة قد قوَّم من سلوك المعتديَين، ولكن استرداد حريتهما، إن لم تكن حرية الخطأ، جاء عقب شفاعة أقرانهما من الطبقة ذاتها لهما. على أيَّة حال، ليس بوسعنا التحقق من نجاح الفتاة في العثور على زوج مناسب، لكن ما قد تحققنا منه هو صورة حية للغلام الجاني يمشي متبختراً في اليوم التالي لجَلده «كآحاد الناس الأصحاء، وليس يشكو من شيء». ويبقى السؤال: لِمَ حَمَدَ الصيرفي ربّه ثلاث مرات متتاليات؟!

الفصل الثاني عشر

النساء المحجوبات:
المقيمات في إسطنبول في أوائل القرن السادس عشر

بقلم: إيفون ج. سنج

يبحث هذا الفصل السجلات القانونيةَ في إسطنبول في أوائل القرن السادس عشر بهدف مساءلة الأدوار الاجتماعية والاقتصادية التي لعبتها النساء داخل المجتمعات المحلية، وخاصة ارتياد النساء للمحاكم القانونية.

في أثناء زيارة المراقب الأوروبي «هانز ديرنشفام» Hans Dernschwam لإسطنبول في الأعوام الأخيرة من حكم السلطان سليمان القانوني (٩٢٦ ـ ٩٧٤هـ/ ١٥٢٠ ـ ١٥٦٦م)، سجل مشاهداته عن النساء العثمانيات؛ فدوَّن في يومياته عام ١٥٣٣م أن «التركيات» ـ أي المسلمات ـ لم يحظين بالقدر ذاته من الحرية التي حظيت به المسيحيات في المجتمعات المحلية؛ إذ وقَرْنَ في بيوتهن، ولم يظهرن إلى الغرباء[١]. وكنّ عاطلات بلا عمل، وكسولات إلى أبعد الحدود على حدّ قوله؛ فلم يطبخن يوماً مثلاً. وبدلاً من ذلك، كنّ يقمن بأعمال الخياطة، أو يتكئن لشرب الحساء، وتناول اللبن، وشرب العيران، وهو مشروب يُصنع من الزبادي، وتناول الفاكهة، والبصل والثوم. ولم يذهبن يوماً إلى السوق للبيع والشراء؛ إذ أوكلت هذه الأنشطة إلى خدم وغلمان المنزل، ونادراً ما كُنَّ يختلطن بالعامة، وذلك لدى زيارتهن للمساجد، أو مشاركتهن في النزهة الأسبوعية التي يذهبن فيها إلى الحمامات

---

(١) Hans Dernschwam, *Istanbul ve Anadol u'ya Seyahat Günlüğü*, translated by Yasar Önen (Ankara: Külrür ve Turizm Bakanlığı, 1987), p. 59.

على الرغم من نقاط القصور المذكورة فيما سبق، فإن ديرنشفام لا يزال واحداً من أمهر مراقبي الأنثروبولوجيا العثمانية في القرن السادس عشر.

العامة[٢]. وكنّ يعتزلن أفراد المجتمع لدى سيرهن في الشوارع، مُدنيات عليهنّ ما أسماه ديرنشفام باسم «نافورة الطِرَاح» المكونة من طبقات من حرير التُّل الأسود الذي يمكّنهن من رؤية ما يحيط بهن دون أن يراهن أحد[٣]. والصورة التي يقدمها لنا ديرنشفام لتلك النساء توضح لنا عزلتهن، وانفصالهن عن العامة؛ إذ كنّ محجوبات إلى حد كبير.

ولو كان ديرنشفام غامر بالذهاب إلى مقر القاضي المحلي، لَحَظِيَ برؤية مغايرة عن العثمانيات، المسلمات وغير المسلمات، ولعلم أنهن، من خلف هذه الجدران، وتلك الحجب، كُنَّ يشاركن في التجارة المحلية والخارجية، وكن يُقرِضن ويقترضن - من بضع أقچهات Akçe (وحدة النقد الأساسية في الدولة العثمانية) حتى مبالغ كبيرة - ويشترين ويبعن العقارات؛ متخطيات حواجز الطبقات والنوع والدِّين، فمارست بعضهن التجارة عن طريق وكلاء، في حين مارستها أخريات بسبيل مباشرة. ولو كان فعل ذلك، لاكتشف أيضاً وقوع بعض السرقات في ذهاب النساء إلى الحمامات العامة التي سجلها، فلم يكُنَّ ليترددن في اقتياد السارقات إلى المحاكم، في حين نقضت أخريات عهودهن بدعم الأئمة في المساجد. وعلى حين كانت النساء الأكثر ورعاً، والمنتميات غالباً إلى العائلة الملكية، يُقمن مؤسسات مالية نموذجية في المساجد، موقوفةً على بناء المكتبات، ومطاعم شعبية لإطعام مرضى الجذام، قامت أخريات بتأسيس مؤسسات تمنح قروضاً بمعدلات مرتفعة. وخرجت أولئك المحجوبات للحرب علانيةً، كما اشترين السعيَ، ومثلنَ أمام المحاكم مدافِعات عن أنفسهن لدى اتهامهن بالزنا، كما استأجرن مرابطاً للسعي في الأسواق. وعندما كانت خادمة تتلف الغسيل، كانت سيدتها تصحبها إلى المحكمة لتحكم لها بالتعويض. ومن واقع هذه الأنشطة المسجلة في سجلات المحاكم، يتضح لنا أنه لم يكن لهؤلاء النساء مُتَّسَع من الوقت لعمل اللبن الرائب، ناهيك عن الاستلقاء لتناوله.

ولكن ما سبب هذا التباين بين مشاهدات ديرنشفام وما تشهد به

(٢) على الرغم من ذلك، ذكر أن النساء المسنات فحسب هن من كنّ يذهبن إلى المساجد، حيث يصلين في أماكن منفصلة، في حين كانت الشابات يصلين في بيوتهن.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٩ - ١٨٠.

سجلات المحاكم المحلية؟ تكمن الإجابة في عبارة ديرنشفام نفسه: المسلمات لم يكنّ ينكشفن على غرباء. ولم يكن ديرنشفام وحده من قال ذلك؛ فهذا «أوجير غسلين دي بوسبيك Oghier Ghiselin de Busbecq»، مبعوث إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة إلى بلاط السلطان سليمان القانوني، قد دوَّن أيضاً عن انعزال المسلمات واحتجابهن؛ فيقول: إن «كانت التركيات (المسلمات) قابعات في البيوت، ومن ثمّ (محجوبات) حتى ليرين ضوء الشمس بالكاد»[٤]. لكن بوسبيك قدَّم عنصر المكانة المهمّ في حديثه عن المرأة العثمانية: «إلا أن عزلتهن كانت إشارة إلى ثراء عائلاتهن، ومن ثمّ كان شرط رجال الطبقات الثرية، وكذلك ذوي الرتب العليا لدى الزواج «ألا تخرج زوجاتهن قيد أنملة من بيوتهن بعد الزواج»[٥]. ومؤكداً على تمتع هؤلاء النسوة بقدر من الحرية في خصوصية بيوتهن، كنّ في العلن مستترات كلياً؛ حفاظاً على احتشامهن، وهذه مزية لطالما لاقت من المسلمين الأتراك تقديراً كبيراً.

وينبغي على المرء لدى تقييمه رواية ديرنشفام الاعتبار بفكرة الخطأ في تحديد الهُوية؛ فعلى الرغم من إخباره لنا باختلاف ملابس النساء، حتى إن الاختلافات الثابتة ما بين أغطية الرأس، مثلاً، لتدلّ على أصول صاحبتها الدينية والعِرْقية، فلربما أغفل ديرنشفام، في سبيل رغبته استكشاف ما وراء الجدران وأغطية الرأس والوجه التي ربطها بالمسلمات، حياة الناس في الشوارع من حوله[٦]. وتكشف لنا سجلات الممتلكات الشخصية في إسطنبول في القرن السادس عشر عن ارتداء نساء المدينة الملابس بألوانها الزاهية، وكذلك عن امتلاك معظمهن ـ مسلمات وغير مسلمات ـ أعداداً كبيرةً من الأحجبة بألوان مبهجة، وكذلك تؤكد لنا أوضاعهن أيضاً امتلاكهن وارتداءهن مختلف أغطية الرأس، وأغطية الوجه أحياناً. وكان لبعض منهن

---

(٤) Ogier Ghiselin de Busbecq, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, translated by Charles Thornton Forster and F. H. Blackburne Daniell, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1968), vol. 1, p. 117.

(٥) المصدر نفسه، ١/١١٨.

(٦) Dernschwam, Ibid., p. 78.

كانت مثل هذه القفزة الخيالية في المعلومات شائعة بين الرسامين المستشرقين في القرن التاسع عشر.

عباءات سوداء طويلة، أو أغطية كاملة للجسم تحدث ديرنشفام عن ارتدائهن لها لدى خروجهن من المنازل. وكانت النساء اللاتي ارتدين هذه العباءات إما من ذوات المكانة الاجتماعية ـ الاقتصادية الرفيعة، أو من الملتزمات دينياً، ويشير ذلك الأمر إلى أن نساء الطبقات الاجتماعية ـ الاقتصادية الدنيا كنّ يسرن في الشوارع دون عباءات دون أن يعبأ بهن أحد؛ إذ لا ينتمين إلى جماعة عِرْقية أو دينية مميزة، ولا إلى المستترات بعباءاتهن اللاتي أثرن اهتمام ديرنشفام.

ولننتقل الآن إلى مناقشة سجلات المحكمة الشرعية المسجلة في العقد الأول من حكم السلطان سليمان القانوني(٧). والسجلات المعنية هنا هي سجلات مقاطعة أُسْكُدار، وهي إحدى مقاطعات ثلاث تتكون منها عاصمة الإمبراطورية، إسطنبول. ومع أن تاريخ هذه السجلات يرجع إلى ما قبل زيارة ديرنشفام لتلك المدينة، فما تزال المعلومات الواردة فيها موجودة إلى يومنا هذا، ولم تكن معظم نساء أُسْكُدار اللاتي قُيِّدت أملاكهن في هذه السجلات من عائلات رفيعة المقام؛ إذ يُحتمَل أن تكون القيود المفروضة على نساء العائلات ذات الدخل العالي، اللاتي ذُكِرن في روايتي ديرنشفام وبوسبيك، موجودة آنذاك ولو على نحو أقل(٨). كما كان التنقل والخروج إلى الأماكن العامة حاجة ضرورية لجميع نساء الطبقات الاجتماعية ـ الاقتصادية المتدنية، مسلمات كنّ أو غير مسلمات؛ إذ كان للخروج إلى

---

(٧) أول سلسلة من سجلات المحاكم لمدينة إسطنبول هي السجلات القانونية لمقاطعة أُسْكُدار، التي تقع على الساحل الآسيوي لمضيق البوسفور، وتطل على المدينة الإمبراطورية. وهناك مجلدان من هذه السجلات وضعت على أساسهما الملاحظات المطروحة هنا، وهما: المجلد الثالث، والمجلد السادس في السلسلة. وأول مجلد استخدمناه يغطي الفترة من عام ١٥٢٠م إلى ١٥٢٤م، ويتزامن مع اعتلاء السلطان سليمان العرش، في حين يغطي المجلد الآخر الفترة ما بين عامي ١٥٢٧م و١٥٣٠م. وكل مجلد يحتوي تقريباً على ألف إدخال للبيانات. وللمزيد من المعلومات حول هذه السجلات، انظر: Yvonne J. Seng, "The üsküdar Estates (Tereke) as Records of Everyday Life in an Ottoman Town, 1520-1524," (Unpublished Doctoral Dissertation, University of Chicago, 1991).

(٨) إن الأملاك المقيدة في السجل وُصفت بأنها تمثل عموم سكان المقاطعة. وقد علق جيننغز (Jennings) على هذا الضغط في مناقشته لمدينة قيصري في القرن السابع عشر بالأناضول: فاستعداد الأزواج لرد زوجاتهم المتهمات بالخيانة الزوجية يشير إلى أن الدور الاقتصادي والاجتماعي للمرأة في المجتمع القيصري كان «أكثر أهمية من العذرية والعفة»، وهما سمتان يقدرهما المسلمون بشكل كبير. انظر: Ronald Jennings, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri," *Journal of Economic and Social History of the Orient*, vol. 18 (1975), p. 96.

الشوارع معنًى أبعد من مجرد الذهاب إلى المساجد أو الحمامات العامة؛ فكان الخروج إلى الأسواق، على سبيل المثال، لا الحصر، ضرورة في ظلّ غياب الخدم، وغياب الرجال المتبطلين بالبيوت ممن يمكنهم قضاء حوائج أولئك النساء. وتثبت هذه السجلات، إضافةً إلى ما سبق، أن النساء حتى اللاتي قبعن في بيوتهن، أو اعتزلن المجتمع؛ نظراً لمكانتهن الاجتماعية - الاقتصادية الرفيعة كانت لهن القدرة على المشاركة في حركة سوق التبادل الاقتصادي والاجتماعي، التي كانت تأتيهن حتى أعتاب بيوتهن، كما يفعل الباعة الجائلون.

وقَصَرَ ديرنشفام حرية التنقل على الفعالية في المحيط العام، وذلك بإشارته إلى إعاقة الحجاب، والعزلة بالبيوت النساء من التفاعل مع المجتمع، مُقلِّلاً بذلك من شأن مستوى فعاليتهن في الأماكن التي لم يستطع إليها وصولاً، ومغفِلاً من ثمّ ما كان يدور حوله. ولهذا لم يتجلَّ مدى هذه الفعالية في روايات الرحالة، وهو منهم، بل بدا جليّاً في سجلات المحاكم المحلية هناك، حيث تتيح لنا أنواع القضايا التي أقامتها النساء أمام القاضي استبصاراً بارتيادهن المحاكم. وتتضح لنا المعاملات الاجتماعية والاقتصادية اليومية لأولئك النساء من واقع الدعاوى المرفوعة من طرفهن، والنزاعات التي جرى استدعاؤهن فيها، وسجلات الأملاك التي تركنها خلفهن. والخلاصةُ أنّ هذه السجلات تتيح لنا سبيلاً إلى الوقوف على فعاليات النساء التي أغفلها هؤلاء الرحالة، أو لم يستطيعوا إليها سبيلاً.

ومن ثمّ، ينصبّ الاهتمام في هذه المقالة على المعاملات المالية التي شاركت فيها العثمانيات داخل المجتمع المحلي لإسطنبول، في معترك الحياة العامة، وداخل نطاق بيوتهن على حدٍّ سواء. وسننطلق من الموضعين المذكورين في رواية ديرنشفام؛ أي المساجد والحمامات العامة، مسلّطين الضوء أيضاً على موضع آخر هو المحاكم؛ فبحث مدى الفعاليات التي ينصبّ عليها خطاب المحاكم يتيح لنا منظوراً أشمل للمعاملات العامة والخاصة، وكذلك لهموم المرأة آنذاك. ولمّا كانت نسبة غير المسلمين، في هذه المدينة مع بداية القرن السادس عشر، تراوح ما بين خمسة عشرة إلى ثلاثين بالمائة، كان علينا اشتمال غير المسلمات في هذا التحليل، لا سيّما أن كثيراً من الاهتمامات والفعاليات المذكورة في قضاياهن تبدو عامة إلى

العثمانيات كافة. وحريٌّ بنا هنا الإشارة إلى تفوق النساء نشاطاً فيما يتعلق بقضايا الميراث ونقل الملكية.

البحث عن الطُهْر والتُّقى: مثالان

تكشف لنا سجلات المحاكم تفاصيل دقيقة عن المعاملات والعلاقات اليومية التي لم تُصبها أعين الرحالة الأجانب، أو التي لم تتح لهم السبيل إلى الوقوف عليها، كما تميط اللثام عن قدر كبير من التفاصيل غير المذكورة في غيرها من السجلات الرسمية المكملة. وينطوي هذان المثالان على المواطن التي تناولها ديرنشفام في روايته، والمواطن التي من أجلها نزلت المسلمات إلى ساحة الحياة العامة، ونعني هنا الحمامات العامة والمساجد، والتي أدى خروج المسلمات إليها، كما تكشف السجلات المحلية، إلى وقوع نزاعات انتهى أمر ثلاث حالات منها، على الأقل، إلى أروقة المحكمة.

في الوقت الذي اعتلى سليمان القانوني فيه العرش، كانت مقاطعة أُسْكُدار تتفتح مركزاً دينياً، وهذا ما أصبحت عليه في فترة حكمه، ومن بعده، فنرى في سجل الإنشاءات لسنة ١٥٤٦م بمدينة إسطنبول تشييد أربع من النساء لمبانٍ دينية (أوقاف) في أُسْكُدار، مُمهِّدآت بذلك الطريق لكثيرات من ورائهن ليقتفين أثرهن[٩]؛ فقد تبعتهن عائشة بنت «الصوفي بير محمد» بإنشاء مبنًى لتلاوة القرآن على أرواح الموتى، ولكن لم يتسنَّ لنا تحديد تاريخه. وفي آذار/مارس عام ١٥٤٣م، أسست الثرية جولفم خاتون، وهي إحدى الجاريات اللاتي أعتقهن السلطان، وقفاً لإنشاء مسجد ذي أطر خشبية في وسط المدينة يحمل اسمها، وما تزال منشأتان موجودتين حتى الآن تدلان على شكل معماري أكثر عملية. وفي بداية شهر تشرين الأول/أكتوبر من عام ١٤٩٧م، أنشأت حافظة خاتون بنت علي مؤسسة لقروض بناء وشراء

---

(٩) وهذه السجلات مودعة في سجلات باشباكانليك، ويشار إليها في المجلد الأول لإبراهيم حقي كونيالي. انظر: Ibrahim Hakkı Konalı, *Âbideleri ve Kitabeleriyle Üsküdar Tarihi* (Istanbul: Türkiye Yeşilay Cemiyeti Yayınevi, 1976), vol. 1, pp. 46-47.

وحسب محتويات سجلات المحكمة الشرعية، التي تشير إلى منشآت أخرى ليست مذكورة في هذا السجل، تصبح القائمة غير مكتملة.

المنازل. وقد أنشأ السيد «ميفلانا قدري بن محمد» مؤسسة مماثلةً لصالح «شاه خُبان بنت حمزة بيك»، وهي المؤسسة التي منحت رجلاً مسلماً أضخم قرض أفراد مسجل في هذه الفترة في تموز/يوليو عام ١٥٢٣م بقيمة تسعة آلاف آقچه (٣,٩٨ ب). وقد رُفِعَت ضد هذه المؤسسة دعوى غير مفصَّلة عام ١٥٢٨م (٦,٤٥ أ)، كما قُيِّد في هذه السجلات المركزية، مع عدم تمتعها بالقدر ذاته من الشمول الذي تمتاز به سجلات المحاكم المحلية. أيضاً، هناك امرأة واحدة أخرى على الأقل، وهي «سارة بنت محمد» زوجة «يآشي بن عبد الله»، أسست مؤسسة في عشرينات القرن السادس عشر، وهي المؤسسة التي منحت قرضين بمبلغ ألف وخمسمائة آقچه لرجلين مسلمين في نيسان/إبريل من عام ١٥٢٢م (٣,٥٢ ب، و٥٣ أ).

وفي عام ١٥٥٧م، بَنَتْ «ميهرَمه سلطان بنت سليمان القانوني» مسجدها الشهير ليقف بين المباني القائمة على التلال والشواطئ المحيطة بالمدينة، وقد تضمن هذا المجمع الرائع ـ الذي بناه المهندس المعماري السلطاني «سنان» ـ مسجداً ومدرسة ومكتبة، وحماماً عامّاً، ومطعماً خيريّاً (تكايا جمع تكية) لأبناء السبيل والفقراء، تلته الأجيال اللاحقة من نساء العائلة السلطانية بإنشاء تسعة مجمعات دينية على الأقل، مما ساعد على تحديد المعالم الاجتماعية للمدينة. وما البحث في سجلات المدينة إلا خطوة تمهيدية، فالمعروف أن ثلاثين امرأة على الأقل أقمن سبلاً للماء، ومؤسسات، ومدارس ومكتبات، ونزلاً لملازمي المساجد[١٠]. وكان المطعم الخيري الذي شيدته «بُيُك الِدِه سلطان» معروفاً؛ لاشتماله على منشأة للمساعدة في إطعام الرجال والنساء المرافقين لمرضى الجذام في نزل الجذام المقام في ضواحي مدافن «كاراچه أحمد». وقد رُوي أن حصة الفرد من مرضى الجذام كانت تتكون من رغيفين من الخبز، وحساء، وطبق من الأرز المتبل صباحاً، ومن اللحم مساء. أما أيام الاثنين والثلاثاء، فيقدَّم طبقٌ من الأرز باللبن والزعفران (زَرْدِه باللغة التركية)[١١].

وكانت النوايا النبيلة الدافعة إلى تشييد المساجد أو صيانتها سريعة

---

(١٠) المصدر نفسه، ١/ ٤٩ ـ ٥١.

(١١) المصدر نفسه، ١/ ٢٣٥.

الزوال أحياناً، فباعتبار الإمام الشخص المسؤول عن جمع التبرعات لمشروع ما، كان عليه أن «يُدوِّن» كل ما يحصل عليه من تبرعات. وإن فشل في هذا، يلجأ إلى القضاء. وفي وقت ما قبل شهر نيسان/ إبريل عام ١٥٣٠م، عقدت شَرُدَه خاتون بنت عبد الله، وهي متحولةٌ إلى الإسلام، اتفاقاً شفهيّاً مع السيد سليمان خَلِفِه، الناظر عن «داوود باشا چامىي» في المركز التجاري بمدينة أُسْكُدار (٦,١١٧ أ)، حيث وافقت على وقف ألفي آقچه؛ منها ألف وقف على مؤذن المسجد أيّاً كان، والألف الأخرى وقف على إمام مسجد أصغر أيّاً كان، وهو المسجد الذي كان موجوداً في قرية «بولجورلو» في التلال المطلة على المدينة. والظاهر أنها بدلت رأيها، ونكثت بوعدها؛ إذ أنكرت على لسان وكيلها بشدة مثل هذا الاتفاق، وذلك حين قاضاها سليمان خَلِفِه في المحكمة، فأُجرِي التحقيق في زعمها على يد مسلمين عدول في المجتمع من بينهم إمام، فأعلنوا أن الاتفاق مُلزِم. وعلى المنوال ذاته عقدت فاطمة بنت أحمد، إحدى سكان منطقة مسجد كيردچه، اتفاقاً مع الإمام أُوِس قبل موتها (٦,١٤٦ أ)، حيث وعدت بألف آقچه من مهرها، وألف أخرى من عقاراتها لإنشاء وقف للمسجد، ولكنها توفيت في شهر آذار/ مارس من عام ١٥٣٠م دون صياغة هذه الوصية رسميّاً. بناءً على ذلك، قاضى الإمام إحدى وريثاتها، وهي سليمه بنت أُرانُس، ورفع الدعوى ضدها. وبعد التحقيق في الأمر بنجاح، وإثباته لصالحه، حصل الإمام على المبلغ المالي المتفق عليه.

كان ملحقاً بمطعم مجمع مسجد محمد باشا حمامٌ عامٌّ تتردد عليه نساء أُسْكُدار، ولطالما كانت الحمامات العامة جزءاً من همزة الوصل الاجتماعية والاقتصادية في فعاليات النساء في الإمبراطورية العثمانية، ولكن في أواخر أيلول/ سبتمبر من عام ١٥٢٨م أصبح الحمام العام مكاناً لنوع مختلف من التعاملات؛ إذ قررت في هذا الوقت «نار خاتون»، التي حلت ضيفةً على المطعم الخيري، استعمال الحمام (٦,٥٦ أ)، فدخلت إليه، فخلعت ملابسها لتكتشف أن بعضاً منها قد فُقِد، مثل: القلنسوة، والوشاح، والقميص. وقيل في موضع آخر إنها فقدت أيضاً حجاباً من الشاش الرقيق، ومنشفة، ووشاحاً شاميّاً، فاتهمت من فورها امرأة أخرى بهذه السرقة؛ وكانت هذه المرأة «شاه خبان خاتون»، ومن ثمّ قاضتها في المحكمة بتهمة السرقة، فأنكرت شاه

خبان السرقة كليّاً، قائلة إن نار خاتون قد وجدت حاجاتها في الصندوق نفسه، حيث تركتها، ومع ذلك جرى التحقيق في التهمة التي وجهتها نار خاتون. وبعد التحقيق، اعترفت شاه خبان بارتكابها لجريمة بالسرقة. ومن الواضح أن العقوبة قد أُوقِعت عليها سريعاً؛ لأن ملحقاً أضيف في اليوم نفسه ينصّ على أن العقوبة المحكوم بها قد طُبِّقت.

المحاكم: نزهة عامة

فرغنا من اثنين من المواضع التي خرجت بطريقها النساء إلى الميدان الاجتماعي العام، وهنا يأتي الثالث، وهو مكتب القاضي، وغالباً ما كانت الأمور التي تدفع بهن إلى هناك بسيطة وعادية، ولكنها تشير إلى قدرتهن على ارتياد هذه المواضع. وعلى الرغم من مزاولتهن كثيراً من الأنشطة من المنازل، فإن تفاعلهن مع المجتمع، وخروجهن إلى الميدان العام كان أكثر اتساعاً مما ظننا قبل[(١٢)].

يتحدث ديرنشفام بكل وضوح وصراحة عن ارتياد المسلمات المحدد للأماكن العامة. وعلى الرغم من عدم استطاعتنا استبيان مدى ترددهن على هذه الأماكن، فإن سجلات المحاكم تشير إلى أنهن لم يرتدن الطرقات العامة فحسب، بل دافعن أيضاً عن حقهن في المرور دون إعاقة من أحد لهن، فهذه «دِرْيشِه بنت محمد»، على سبيل المثال، تسير في طريق بالقرب من قرية إستاروس، فيعترض طريقها نصوح بن عبد الله الذي نعرف من مواضع أخرى في السجلات بكونه شرطيّاً (٣,٥٨ أ)، فقاضته في المحكمة بتهمة تصل إلى الاعتداء. ويبدو من اسمها دِرْيشِه انتماؤها إلى الطرق الصوفية الابتداعية الكثيرة، التي تجمعت نزلها في نطاق أُسْكُدار، وهي الطرق التي كانت عامةً تقبل انضمام النساء إليها. إضافةً إلى ذلك، كان سلوك بعض النساء في الأماكن العامة وشبه العامة يتسم غالباً بالحِدَّة. ففي مشادة شهدتها وشهدت بصحتها أم أحد الأشخاص رفيعي المستوى في المدينة، قوضيت

---

(١٢) نوقش موضوع استخدام المحاكم في كتاب المؤلف. انظر: Yvonne J. Seng, "Standing at the Gates of Justice: Women in the Law Courts of Early Sixteenth-Century Istanbul," in: Mindie Lazarus-Black and Susan F. Hirsch, eds., *Contested States: Law, Hegemony and Resistance* (New York: Routledge, 1994), pp. 184-206.

نرجس بنت عبد الله لسبها امرأة أخرى تدعى منصورة (٣,٨٣ أ). وقد قوضيت نساء أخريات كثر لسلوكهن العام غير الأخلاقي أو غير اللائق، ومنهن حسنية بنت عبد الله، وفاطمة بنت عبد الله، وأمينة بنت عبد الله، وكلهن متحولات إلى الإسلام؛ لمشاجرتهن مع الرجال، أو مهاجمتهن إياهم (٣,٧ ب، و٨ أ، و٧٣ أ على التوالي).

وكان السلوك غير الملائم أو غير الأخلاقي، في السر أو في العلن، والمسيء إلى المجتمع يُقاضى عليه في المحاكم للبتّ فيه، ولم ترد لنا تفاصيل كاملة في هذا الشأن، ولكن نرى قسمت بن داوود يرفع دعوى ضد ابنة زوجته؛ لسلوكها العدواني تجاه ضيوفه الرجال في بيته (٣,٨٣ أ). كما قوضيت نساء مثل زحل بنت حمزة، ونفيسة بنت عبد الله بتهمة الخيانة الزوجية أو الزنا (٣,٢ أ، و٨ أ، و٩ أ، و٨٧ أ، و٨٨ ب)، وقد عوقبن وشركاؤهن الرجال على السلوك الشائن[١٣]. وتُمِدُّنا قضية نفيسة بمنظور مثير للاهتمام حول ارتياد النساء المحاكم؛ إذ اتُّهِمَت بمؤانستها رجالاً غير مُحرَّمين عليها وفقاً لمبادئ الشريعة في محل زوجها لبيع القفاطين، «ومن يدري كم من الأيام والليالي فعلت هذا الفعل الشنيع»، إضافةً إلى اتهامها بالسب والنصب والتدليس. وبعد دفاع مبدئي عنها من زوجها ضد الكاذبين والفضوليين، أُمر بالإنفاق عليها، وهو الأمر الذي يبدو أنه تنكَّر له فيما بعد بتطليقها، وهو قرار عادة ما يتبع الاتهام بالخيانة الزوجية (٣,٨٨ أ). على الرغم من ذلك، عندما قَصَّرَ في نفقات طلاقها، لم تكتفِ نفيسة بإقامة دعوى ضده، وإنما استغلت حقها في الجهر بصوتها داخل المحكمة، والدفاع بنفسها عن شرفها ضد الاتهامات الموجَّهة إليها بارتكاب جريمة الخيانة الزوجية (٣,٩٠ ب).

وفي نطاق الجماعات، استُخدِمَت المحاكم الشرعية في المسائل التي كان من المستحسن فيها الرجوع إلى السجل القانوني؛ مثل: مسائل نقل الملكية، أو الطلاق، أو الكفالة الشخصية، أو القروض، أو فض النزاعات

---

(١٣) على الرغم من عدم تسجيل أية قضايا لزنا الذكور، أو خيانتهم الزوجية في هذه السجلات بعينها، فإنه كان هناك العديد من حالات السكر العام والسرقة (مرة أخرى في الحمام العام)، والسطو على المنازل.

التي لا يمكن حلها داخل نطاق هذه الجماعات. وفي معظم الأحوال، كانت المحاكم هي الملاذ الأخير عندما تفشل كل الحلول الأخرى في فضّ النزاعات، أو التوصل إلى تسوية مُرضية بين أفراد العائلة، أو بين أفراد هذه الجماعات، دون حكم من غريب عنهم، أي من القاضي. وفي المجمل العام، كانت المحكمة المحلية تعمل بمنزلة ملحق أو عامل مساعد لهذه الجماعات.

وتظهر النساء بوجه عام مدعيات أو مدعى عليهن في القضايا التي تتطلب التسجيل والرجوع إلى السجلات(١٤). وقد سُجلت تفاصيل حياتهن وأنشطتهن أيضاً في سجلات الأملاك، التي كانت تُرفق مع المستندات في حالة النزاع على الميراث، أو الوفاة دون ترك وصية. وقد تعلقت معظم القضايا بمسائل متعلقة بالشؤون المالية، واتسم العديد منها بالطابع العائلي، وشملت النزاع على الميراث، أو الاستيلاء عليه، أو تسويات أمور الطلاق. وهاتان الحالتان كانتا مهمتين؛ نظراً لتعلقهما بالمكانة الاقتصادية للمرأة وعائلتها. ويعدّ الإسراع في إعادة تزويج المرأة من الآثار المرهِقة للعائلة، والتي تتبع حالات الترمل أو الطلاق(١٥).

وقد أسهمت المواريث، بجانب تسويات المهور، في زيادة دخل المرأة، الذي كان محمياً من الناحية النظرية بسلطة القانون. وعلى الرغم من أن المحاكم كانت جهات حماية النساء، والدفاع عنهن، فمن الواضح من النسبة الضئيلة للقضايا التي أقامتها المرأة أن الضغط الاجتماعي داخل نطاق المجتمع قد شجعهن على تسوية نزاعاتهن في نطاق عائلاتهن، أو المجتمع المحيط بهن. ويشهد النطاق الواسع للقضايا ومحتواها على سلوك النساء في تعاملهن مع المحاكم، وتفاعلهن داخل المجتمع الذي كنّ يعشن فيه. ومن ثمّ، ما يعنينا هنا ليس كَمَّ القضايا البسيط، وإنما نطاقها وفحواها.

وتمدّنا حادثة السرقة التي حدثت في الحمام العام، والتي سبق أن

---

(١٤) في المجلد الأول (١٥٢٠ ـ ١٥٢٤م)، أقامت النساء تسعة بالمائة من الدعاوى، وظهرن كمدعى عليهن في ستة بالمائة منها في مدة قوامها أربعون شهراً.

(١٥) تنازلت سيليم، الزوجة الثانية في الزواج المتعدد للمبعوث هيزير، عن حقوقها في نفقة ابنها القاصر؛ كي تتزوج مرة ثانية بعد أربعة أشهر من وفاة زوجها (٣,٩ ب). وقبل هذا، عارض الابن الأكبر من أبناء زوجها من زواجه الأول وزوجته الأولى مطالباتها بمؤخر مهرها ونفقتها.

ذكرناها بمثال واضح عن كيفية خروج النساء إلى المحاكم لفض النزاعات التي تنشب بينهن. وهناك أيضاً قضية أخرى قاضت فيها امرأةٌ جاريةً من جواريها، متهمة إياها بإفساد غسيلها، وهي القضية التي توضح لنا كيفية استخدام النساء للمحاكم لفض مشكلات الحياة اليومية (٣,٧٦ أ)، وحكم القاضي فيها بتغريم الجارية لصالح سيدتها، واسمها جُمُش خاتون، مائة آقچه ـ وهو مبلغ يعادل راتب أشهر عدة ـ تعويضاً عن قطعة القماش الثمينة التي كانت تستعملها سيدتها غطاء للرأس، أو حجاباً للوجه، وهذا على الرغم من زعمها أنها أعطتها لغيرها لتغسلها[١٦]. وتظهر جُمُش في موضع آخر من سجلات المحكمة مدافعة عن مشروعها التجاري؛ إذ كانت شريكاً رئيساً ضمن أحد عشر شريكاً من بينهم امرأتان أخريان، وكانت مشتركة في منح قروض (٣:٩٢ أ، و٩٣ أ، و٣:١٦ أ). وفي نزاع آخر، ظهرت شاه نون بنت يوسف في المحكمة مع فاطمة بنت إتچي، زاعمة أنها تدين لها بلحاف ومرتبة وملاءة، وغطاء وبطانية، ووشاح مطرز. ولم يذكر مصدر النزاع، لكن من الواضح هنا أنه قد جرت تسوية هذه القضية (٦,٤٥ ب).

وعلى الرغم من أن النساء كنّ يمثلن في المحاكم أو التعاملات التجارية من خلال كفيل أو وكيل، غالباً ما كان من أقاربها الرجال، فإنهن كنّ غالباً ما يشاركن في هذه الصفقات والتعاملات بفعالية. لقد كنّ يظهرن في المحاكم بشخوصهن، بصرف النظر عن كون الأطراف الأخرى رجالاً أم نساءً، مدعياتٍ ومدعى عليهن على حدٍّ سواء. إضافةً إلى هذا، تفيد سجلات المحكمة بأن استخدام الوكلاء لم يكن مقصوراً على النساء المسلمات، بل استعان بهم الرجال المسلمون، واستعان بهم الأشخاص غير المسلمين، رجالاً كانوا أم نساء. على سبيل المثال، في سبيل تسوية أمور تركة زوجها، استعانت المرأة المسيحية إفراناكي بنت نيكولا، وابنها القاصر وابنتها

---

(١٦) كان للأشخاص الذين يمتهنون مهناً حقيرة (كالخدم) إعانة معيشة يومية قدرها ٢ آقجة في ذلك الوقت. وهذا القدر كان مخصصاً لإعالة العبيد المسجونين، والماشية الشاردة، وكان أيضاً مخصصاً كنفقة يومية للمرأة المطلقة في فترة العدة البالغة ثلاثة قروء. وفي مدينة بورصة في نهاية القرن الخامس عشر، قُدِّرت نفقات معيشة الجارية بـ ٤٠ آقجة شهرياً. انظر: Halil Inalcık, "Servile Labor in the Ottoman Empire," in: Abraham Ascher, Tibor Halasi-Kuhn, and Bela K. Kiraly, eds., *The Mutual Effects of the Islamic and judeo-Christian Worlds* (New York: Brooklyn College Press, 1979), p. 44.

بوكيل (٦,٩٤ أ)، في حين سوت اليونانية إيريني بنت يورجي بنفسها تركة زوجها المتوفَّى، إضافةً إلى قضايا أخرى كثيرة لها أيضاً، وقد حضر زوج ابنتها وكيلاً عن زوجته (٦,١٠٨ ب)، وكان من الضروري أن تتأكّد المحكمة من مشروعية التوكيل أو الوكيل أو الممثل قبل أن يمثُل أمامها[١٧].

وكان بإمكان غير المسلمات أيضاً عرض نزاعاتهن أمام القساوسة المحليين باعتبارهم قادة جماعاتهن، ومع ذلك كنّ أيضاً يرفعن شكاواهن إلى مجلس القاضي ليحكم فيها[١٨]. وقد ظهرت النساء المسيحيات في المحاكم الإسلامية في قضايا مختلفة ضمت مجموعة منها كبراء الجالية اليونانية المسيحية في قرية إستاروس، وهنا تتضح لنا قدرة النساء ورجال الدين في هذه الجالية على الوصول إلى المحاكم الإسلامية، والاستعانة بها. ففي أوائل شهر أيار/مايو عام ١٥٢٩م، يُكتشف مقتل إيريني بنت كاهن إستاروس البابا ياني في ظروف غامضة، ويليه القبض على زوجها يورجي بن قاهي مانول (٦,٨٢ ب)، فأقام والدا إيريني الدعوى في المحكمة الشرعية، وكان والداها من سلالة كهنة القرية؛ إذ كانت ماريا ابنة البابا نيكولا، وكان زوجها ـ البابا ياني ـ ابن البابا ديميتري. وفي غضون عشرة أيام تقريباً من إقامة الدعوى، تم الحكم بكفالة لصالح يورجي (٦,٨٩ أ)، وسجلت ماريا وزوجها، ممثلين من خلال وكيلهما، أنهما يعلمان أن يورجي هو القاتل مع عدم وجود أيّ خلافات بينهما وبينه (٦,٨٩ أ). وعلى الرغم من عدم تسجيل هذه الكفالة في التو، فقد كانت بمنزلة تسوية للمطالبة بحق الدم، وهي مطالَبة عادت للظهور من جديد في أوائل أيلول/سبتمبر عندما مَثُل الجميع أمام المحكمة. وبعد تسجيل اتهام البابا ياني وماريا ليورجي في المحكمة، ذكر يورجي أنه ترك مالاً أمانة عند صانع الساعات «الساعاتي ياني بن ديموركو»، وعُقد التصالح فيها بدفع يورجي إلى والدي إيريني مبلغ ألفين وخمسمائة آقچه، ليتنازلا بعدها عن القضية، ويتفقا على إطلاق سراح

---

(١٧) على الرغم من عدم إدراج قضايا أخرى، فقد سجلت، مثلاً، كابابسا بنت محمد سجلت في أوائل حزيران/يونيو من عام ١٥٢٩م أن وكيلاً قد وكل بأمرها (٦,١٢٣ أ). وفي قضايا أخرى، ظهر الوكلاء، وأشهد على توكيلهم في البداية قبل أن يمكنهم البدء في العمل بهذه المهنة.

(١٨) N. J. Pantazapoulos, "Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule," *Journal of the Institute for Balkan Studies*, vol. 92 (1967), p. 90.

يورجي (٦,١٠٢ ب). ومع عدم علمنا بما إذا كانت قضيتها الثانية متعلقة بالموضوع ذاته، فإن ماريا توجهت للمحكمة في شهر آذار/مارس التالي لتسجل تنازلها عن الدعوى غير المسجلة التي سبق أن أقامتها ضد إلياس چاوش كبير موظفي القرية نفسها (٦,١٥٤ أ).

وفي المجمل العام، لا يعدّ التجاء ماريا وعائلتها إلى المحكمة الإسلامية أمراً غريباً، فقد طلبت صوتورا بنت ديميتري، وهي امرأة يونانية مسيحية من كوزجونچوك، أن تمنح كفالة شخصية ليورجي بن إستافانوس، وقد منحها إياه ياني بن إستافانوس (٦,٣٢ ب). ولم يُذكر مضمون هذا النزاع. ومع ذلك، ورد اسم صوتورا فيما بعد بتسجيلها شكوى ضد يورجي بن إستافانوس، لتقرّ بعدها بتوصلهما إلى تسوية في هذا الشأن.

كما سبق أن ذكرنا، ظهرت النساء كمدعيات أو متهمات، بشخوصهن أو بوكيل عنهن، ولكن كان من النادر أن يظهرن كشاهدات في أيّة قضايا. فبالوضع في الاعتبار أن المذهب الحنفي ينص على أن شهادة المرأة تساوي نصف شهادة الرجل، فإنه من المثير للاهتمام أن نجد نساءً يقدمن كفالات لأزواجهن، وهذا ما كان يحدث أحياناً في ظل الظروف العصيبة. ففي قضية بعينها، نجد امرأة مسلمة تزوجت من عبد مُكاتب، ودفعت له كفالة. إضافة إلى ذلك، قدمت سلكوك بنت مصطفى، زوجة يونس بن عبد الله، العبد المرتد لدولباكي موسى، كفالة لزوجها (٦,١٣٤ أ). وهناك قضية أخرى اختصت بالجارية قادم بنت عبد الله، التي اعترفت فيها بأنها قد سرقت ٤٠٠٠ آقچه من سيدها، وأعطتها لأحمد بن عبد الله (٦,٢٧ أ). وفي هذه القضية، قدمت زوجة أحمد، وهي نيسليهان بنت عبد الله، ومعها رجلان مسلمان الكفالة لزوجها (٦,٢٧ ب). وكانت النساء الثريات يكفلن أزواجهن ماليّاً، فعندما اقترض محمي بن محمد ـ وهو من سكان منطقة محمد باشا كامي ـ مبلغاً من المال قدره ثلاثة آلاف آقچه من منشأة سلمان أغا ميسيدي؛ كي يشتري بيتاً، كفلته زوجته عائشة بنت سيرميد ماليّاً، وهو فعل إن دل على شيء، فإنما يدل على امتلاكها أصولاً تتخطى قيمتها هذا المبلغ (٦,١٣٦ أ). وكفلت إيريني، ومعها رجلان مسلمان، زوجها كافيري، المالك اليوناني لأحد النزل في أُسْكُدار (٣,١٠٣ ب).

كانت وفاة فرد ما من أفراد العائلة مرتبطة بسلسلة من الأحداث التي تؤثر في وحدة هذه العائلة، وغالباً ما تختبر مدى تماسكها. ويتضح هذا تحديداً عندما يكون المتوفى زوجاً أو أباً؛ أي العائل الاقتصادي التقليدي للأسرة، فقد كانت على الورثة مسؤولية أساسية تختص بتسوية الديون التي كان يَدين بها المتوفَّى، وتحصيل الديون التي كانت له، وهو إلزام غالباً ما يقع على عاتق زوجة المتوفَّى. وعلى الرغم من أنه كان بإمكان الزوجة تعيين وكيل لتسوية وتحصيل الديون نيابة عنها، وهو عادة ما يكون رجلاً من أقربائها مثلما هي الحال في العديد من القضايا، فإن النساء لم يخجلن من أن يباشرن شؤونهن بأنفسهن؛ للدفاع عن مصالحهن، أو مصالح عائلاتهن. وفي الغالب الأعم، كانت الدعاوى تقام ضد فرد آخر من العائلة حاول منع امرأة من الحصول على نصيبها من إرث زوجها، أو أيّ قريب لها. وفي قضايا قليلة، يتسبب تعدد الزوجات في نزاعات بين أفراد العائلات[١٩].

ونرى خيرَ مثالٍ على الأثر واسع النطاق الذي تخلفه وفاة الزوج جليّاً في سلسلة من القضايا شاركت فيها إيريني بنت يورجي المذكورة سابقاً، زوجة المتوفَّى يورجي بن تاراجاني، وكان من الممكن أن يكون لهذه القضايا الاهتمام كفايةً لو كانت أطرافها من اليونانيين، وهم ممثلو الجاليات غير المسلمة أو الذميّة، الذين استعانوا بالمحاكم الإسلامية لتسجيل التعاملات التجارية. وتضمنت القضايا التي تقام نتيجة للخلاف على التركة، على أيّة حال، مسلمين ونساءً، وكان معظم أطراف النزاع من قرية «نيردوبانلو» Nerdubanlu (ميرديفنكوه) Merdivenköy، الواقعة بالقرب من كاديكوه حاليّاً على ضفاف البوسفور، والتي شكّل اليونانيون غالبية سكانها الذين استزرعوا كرومها الشهيرة، وتاجروا في حاصلات حدائقها، وزرعوا حقول حبوبها وبساتينها. ولم تسجَّل تركة يورجي في المحكمة كما جرت العادة في حالات التنازع، ومن ثمّ ليس لدينا علم عن قيمة ممتلكاته، أو أيّ

---

(١٩) في ٨٩ من سجلات التركات الواردة في المجلد الثالث، لم تسجَّل سوى اثنتين فقط متعلقتين بتعدد الأزواج. انظر أيضاً القضية السالف ذكرها للمبعوث هيزير وزواج زوجته الثانية السريع للمرة الثانية.

تفاصيل عن عائلته وورثته الآخرين، ولا يظهر في سجلات القضايا من أولاده سوى ابنة راشدة، إلا أننا نعرف، مع ذلك، من أحد التدوينات الأخيرة، أن إيريني كانت حاملاً في شهرها الخامس حين توفي زوجها، كما نعرف من سير الدعاوى أن يورجي توفي في منتصف شهر تشرين الثاني/ نوفمبر عام ١٥٢٨م، وأن مولد طفلهما قد سُجِّل في شهر آذار/ مارس التالي.

بدأت هذه السلسلة من القضايا المتصلة بتسوية مالية غير محددة دُفِع فيها ٢٤٠٠ آقچه لوالدها يورجي بن كوستا، الذي كان يمثله وكيل له، ضد يورجي وإيريني (٦,١٠٦ ب)، وكان أول عمل عُنيت به إيريني بعد هذا الأمر خاصّاً بها؛ فقد أقامت دعوى ضد التركة طالبت فيها بحقها في منزل بعينه كان موجوداً في قرية هيريكدونا، وكان يحده من أحد أطرافه طريق، ومن طرف ثانٍ عقار صانع الأحجبة، ومن طرف ثالث أرض مانول بن سحر، ومن الطرف الرابع أرض لزوجها المتوفَّى. وقد قالت في دفاعها: «إن هذا البيت ملكي حقّاً»، وقد حقق المحققون في ادعائها على نحو وافٍ، وأعلنوا ملكيتها له في آخر الأمر (٦,١٠٧ ب). ومن ثَمّ، نعرف أن إيريني كانت المالكة لبيتها، وباشرت بعد هذا، في السجل التالي، إجراءات إثبات ملكيتها لقطعة أرض أخرى، وهي بستان مستصلَح وحديقة اقتُطِعتا من المنزل (٦,١٠٨ أ)، وكانت أرضها الواقعة بالقرب من قرية هيريكدونا محاطة من ثلاث جهات بأملاك ثلاثة من غير المسلمين: ياني، وكوكزوجلو، ونيكولا بن لازاري.

كما رُفعت عدة دعاوى في الشأن ذاته، وأُجريت التحقيقات فيها؛ فقد ادعى الريس ـ الربان ـ المسلم مصطفى بن محمد أن يورجي استدان منه بمبلغ قدره ٥٠٠٥٢٥ آقچه نظير بضائع غير محددة بيعت إليه (٦,١٠٨ أ)، كما سجّل جورا بن ياني أن المتوفَّى اشترى منه دولاباً بمبلغ ٣٠٠ آقچه، وحماراً بمبلغ ١٠٠ آقچه (٦,١٠٨ أ)، وقالت الذمية مانولا بنت سولاك بأنها أقرضت يورجي ٢٥٠ آقچه بفائدة (٦,١٠٨ ب)، وادعى ديمتري بن ياني أن له ديناً مقداره ٢٥٠ آقچه (٦,١٠٩ أ). وما بين سِندان دعوى ومطرقة أخرى، ظهر صهر إيريني ويورجي في المحكمة مسجِّلاً وكالته القانونية عن زوجته (٦,١٠٨ ب)، وهو وضع قانوني استغله فيما بعد ليؤكد الادعاء بأن يورجي بن إستاني ـ من قرية هيريكدونا ـ قد سجّل بشأن التركة أن مبلغاً لم

يُسدَّد من القرض واجب الفائدة الذي كان قد أعطاه للمتوفَّى، وقدره تسعمائة وخمسون آقچه. وأخيراً، سجّل حسن بن علي أنه أخذ مبلغاً غير محدد من التركة كان يخصّه، وأنه لا يوجد عجز أو حق باقٍ له فيها (٦,٩٢ أ). وقد ظهرت هذه الدعوى الأخيرة المقامة ضد إيريني والتركة بعد حوالى أربعة أشهر من الدعاوى الأخرى، وخُتِمت هذه السلسلة من الدعاوى بدعوى متعلقة بمولد طفل إيريني، وريث يورجي الأخير.

وعلى نحو ما رأينا في حالة إيريني، لم تتردد النساء، سواء كنّ وصيات أم وارثات، في تسوية الحسابات المتعلقة بتركات أزواجهن، أو في مقاضاة الآخرين بشأنها[٢٠]. ولمّا كان من مصلحة العائلة الباقية تحصيل الديون ذات الصلة بالتركة، كان لزاماً على النساء اللاتي أصبحن مسؤولات عن مباشرة تركات أزواجهن ملاحقة المَدينين، ومقاضاتهم في المحاكم. فنرى شاه خبان بنت عبد الله من قرية باشا بيوكلو في نيسان/إبريل عام ١٥٣٠م، وبعد وفاة زوجها، تقاضي كلّاً من «محمد بن حاجي»، و«محمد بن عبد الله» عن ديون غير محددة كان يدينان بها لزوجها (٦,١٦٠ ب). وكان «قاسم» وكيلاً عن كل من شاه خبان بنت كبتشي، زوجة المتوفى محرم بن يونس، وابنتها خبان في الدعوى التي رُفِعت ضد صاحب متجر اسمه يوسف بن دانا حليل المقيم بحي تشاوش بمدينة إسطنبول، وقد توصلوا إلى تسوية لدين يوسف بلغت قيمتها ٩١٦ آقچه دُفِعت بالكامل (٦,٥٦ ب). وبالمثل، كانت النساء مسؤولات عن سداد ديون تركة أزواجهن، ولم يكن بإمكانهن الحصول على ميراثهن إلى أن يُوَفِّين بهذه الديون كاملةً؛ فقد رُفعت، على سبيل المثال، ضد كل من «ستّي بنت كمال» زوجة صانع الحلوى (الحلوجي) المتوفى «حاجي محمد بن حسين»، وابنها «حسين»

---

(٢٠) ويقول جربر في دراسته لمدينة بورصة بالقرن السابع عشر: ربما طبق القضاة نص القانون في توزيع حصص الميراث المقررة شرعاً على نساء أسرة ما، لكن هذه المبادئ كانت غالباً ما تتعارض مع الواقع، وهذا ما يظهر في السجلات، حيث تجري الحيلولة بين النساء وأنصبتهن الشرعية بسبل أخرى. انظر: Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12 (1980), p. 232.

كان الوضع كذلك أيضاً في قيصرية، على الرغم من أن الأنصبة كانت مقررة في الشريعة. لكن النساء لجأن إلى المحاكم كي يلزموا الورثة بدفع أنصبتهن. انظر: Jennings, "Women in Early 17th Century Ottoman Kayseri," pp. 69-70.

قضيتان إحداهما بألف آقچه، والأخرى بألف وسبعمائة آقچه لقاء مشتريات أعناب (٦,٥٢ أ ـ ب).

وكذلك ضمت هذه القضايا في بعض الأحيان أفراداً آخرين من العائلة، وكانت النزاعات غالباً ما تنتج من عدم سداد مؤخر المهر، أو عن القروض التي منحتها النساء لأزواجهن. ففي مطلع شهر آب/أغسطس عام ١٥٢٩م، طالبت «سلجوك بنت مصطفى» بمبلغ ألفي آقچه مؤخر مهرها من تركة زوجها الثري الراحل موسى الذي كان يعمل حلاجاً (٦,٩٩ ب)، في حين ادعت «فاطمة بنت حاجي محمي» زوجة المتوفَّى «علي بن يوسف» أن لها خمسمائة آقچه في تركة زوجها (٦,٨ أ ـ ب)، وكذلك أصرت «سرور بنت عبد الله» في دعواها أن لها أربعمائة آقچه بقية مهرها بعد وفاة زوجها البستانجي «يوسف بن عبد الله» (٦,٤٠ ب). وعادت سرور للظهور مرة أخرى، أواخر شهر أيار/مايو عام ١٥٢٨م، بعد شهر من تسجيل دعواها الأولى، في المحكمة مُدَّعية أن وكيل البالغين والأطفال أبناء المتوفَّى لم يدفع إليها مالها بعد، وقد لقي هذا الإجراء صداه؛ إذ سُجِّل بعدها أن مصطفى بن محمد، وكيل الورثة الآخرين، قد لبى طلبها في النهاية (٦,٤١ ب). وكذا أرسلت زوجة المتوفَّى أحمد بن قاسم من أُسْكُدار، واسمها غير معروف هنا، وكيلها ليقيم لها دعوى بدينين كبيرين مستحقين لها في تركة زوجها مقدارهما تسعمائة آقچه، والآخر بقيمة ألف آقچه، إضافة إلى الفائدة المستحقة عليهما (٦,٩١ ب، و٦,٩٢ ب).

كما أقامت «دولت بنت عبد الله» زوجة المتوفَّى «محمد بن يونس»، مع عدم درايتنا بسبب النزاع، دعوى ضد كمال ابن زوجها (٦,٣٤ أ). وعندما حاولت «عين بنت عيسى» ـ من قرية ريسلو ـ تحصيل دَيِن قدره خمسمائة آقچه مقابل قرض بفوائد كانت قد أقرضته للمتوفى صالح، أنكر وريثه لطف الله ذلك في المحكمة، ومع هذا، نظرت المحكمة الدعوى، وأيدت حقها (٦,٧ أ). إضافةً إلى ما سبق، قاضت «خديجة بنت فاطمة» أخاها غير الشقيق «موسى بن قطب الدين»، مطالِبةً بحقها في مبلغ قدره مائتا آقچه من تركة أبيهما، كان قد خُصِّص لها (٣,٤ أ)، وكانت اتفاقات التصالح (بديلي صلح) حلاً لنزاعات هذه العائلات، كما يتبيّن لنا في حالة «مليكة بنت

مرسل» التي لم تحصل على نصيبها في تركة أبيها من أفراد عائلتها الآخرين (٣,٢ أ)؛ فقد خُصِّص لها حقلان من الكروم في بولجورلو مقابل نصيبها في التركة كجزء من اتفاق التصالح، وكذلك عُقد اتفاق بقيمة مائة وخمسين آقچه بين امرأة وابنتها لتقسيم التركة بينهما (٣,١٠٦ أ). كما قامت نفيسة ـ من قرية إستاروس ـ ممثلة بوكيلها مولانا مصطفى بن يوسف إمام القرية، طلباً للدعم بعد وفاة زوجها ببيع بساتين يقدر ثمنها بألف آقچه من تركتي زوجها وابنها (٦,٦٤ أ). ومَثُل عن «تُوهِن بنت عبد الله» وكيلها «حاجي بكر بن عبد الله» في الدعوى المقامة التي طالبت فيها بمبلغ قدره ألفان وسبعمائة آقچه لم تحصل عليها من ميراثها (٣,٢٠ أ).

وعندما كانت النساء الوريثات الأساسيات أو الوحيدات لتركة ما، كنّ غالباً ما يطالبن بحصصهن من ناظر بيت المال؛ فظهرت شريفة بول خاتون ـ من أُسْكُدار ـ على سبيل المثال في المحكمة نيابة عن ابنتها في قضية ميراث مفادها أن «تيمور خان بن إسماعيل» ـ أمين أُسْكُدار ـ كان قد وضع هذا الميراث في أمانة بيت المال، وسجلت أن الأمين قد وضع يده على نصيبهما في التركة والممتلكات، وأقسمت بأن ليس لديها شكاوى أخرى (٦,٥٧ أ). وكذلك عندما توفي الذِّمي «نيكولا بن لازاري» في قرية تشينجلكوه في منتصف صيف عام ١٥٢٩م، خلّفَ تركة كبيرة بلغ قدرها ١٩٢١٨ آقچه (٦,٩٤ أ)، تركة أشرفت على توزيعها المحكمة، ومَثُل «سنان بن دوغان» وكيلاً عن «إفراناكي بنت نيكولا»، وابنها القاصر «ديميتري»، وابنتها «تارانوز» في الدعوى المقامة للمطالبة بحقوقهم في هذه التركة. وعلى نحوٍ مشابه، مَثُل وكيلٌ عن ربيعة بنت ديلمان ـ من حي محمد باشا ـ عندما طالبت بحقها في أملاك والدها من تركته، التي وُضعت تحت حراسة المحكمة في الصيف نفسه (٦,٩٦ أ). وبحلول نهاية شهر شباط/فبراير عام ١٥٣٠م، علمت «آسول بنت الحاج قاسم» زوجة التاجر المتوفَّى «حاجي صنع الله بن أحمد» ـ من قرية كاراماان ـ بوفاته من شريكه الذي كان يسافر معه، ومن ثم سُجلت لائحة بالبضائع ـ وتضم قفطاناً إفرنجيّاً مطرزاً بالذهب ـ في المحكمة، وبذلك أصبحت ضمن ممتلكاتها (٦,١٤٢ ب).

تحلّت نساء مقاطعة أُسْكُدار، كما هي الحال مع بقية نساء الأناضول العثمانية، بروح المغامرة[21]؛ فقد شاركت النساء من جميع المستويات، مسلمات وغير مسلمات، بفعالية في التعاملات المالية بالمجتمع، وربما حصلنَ على تلك الأموال أو الممتلكات بلا جهد عن طريق المهر والميراث، لكن سجلات استثمارهن تبيّن نشاطهن في استثمار هذه الأموال؛ فقد انخرطن في الاستثمار في العقارات، والقروض ذات الفائدة، والإنتاج الحيواني، إضافةً إلى الشراكات الاستثمارية.

ظلّت هذه العقود والاتفاقات في معظمها شفهية داخل إطار المجتمع، وعادةً ما نتعرف إلى هذه الأنشطة المالية ـ في نطاقها الواسع ـ التي شارك فيها أفراد المجتمع من سياق النزاعات. ففي شهر آب/أغسطس عام ١٥٢٣م ـ مثلاً ـ توفي الربان «إلياس بن عبد الله» في المنطقة التجارية بسلمان أغا في المجمع التجاري الذي يحمل الاسم نفسه (٣,١٣٥ أ)، مُخلِّفاً تركةً كبيرةً، وذلك من السفينة الصغيرة التي كان يملكها، والتي يُرجَّح أنه كان يستخدمها في التجارة الإقليمية، إضافة إلى ارتفاع حجم مديونيته، وهي السمة المميزة لصغار التجار، وأصحاب المتاجر، اللّهُمَّ إلا نسبة قليلة منهم. ولم تُعْرَف عنه مشاركته في مضاربة قوامها ١٢ شريكاً من سكان أُسْكُدار ـ بقيمة ٨٢٠٠

---

(٢١) ويعطينا جربر أمثلة عن النساء المشاركات في معاملات ائتمانية في مدينة بورصة. على سبيل المثال، انظر: Haim Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700* (Jerusalerm: Hebrew University, 1988), pp. 144-145.

وبعيداً في جزيرة قبرص العثمانية في القرن السادس عشر، وفي «مسائل جمع الثروات وإدارتها والمطالبة بالملكيات، أظهرت النساء قدرة حقيقية». انظر: Ronald Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640* (New York: New York University Press, 1993), p. 22.

وقد علق جربر أن نساء مدينة بورصة في القرن السابع عشر كنّ يشاركن إلى حدّ ما في الأعمال الحرفية المستقلة؛ فعمل بعضهن بالصباغة، وهذا على سبيل المثال، لا الحصر، في حين وُظّفت أخريات بالنقابات المهنية في هذا الوقت، أو شاركن في صناعة الأقمشة، وبالتحديد في غزل وتبييض الحرير. وعمل البعض منهن بوجه مستقل في إنتاج سلع على نطاق ضيق في بيوتهن، وكنّ يبعنها في الشوارع أو الأسواق. انظر: Gerber: *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700,* p. 63, and "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700," pp. 237-238.

آقچه (٣,٩٢ ب، و٩٣ أ) ـ من بينهم ثلاث نساء[٢٢]، إلا بعد شهرين من وفاته. ولم تكتفِ إحداهن، وهي «جمش بنت عبد الله» المذكورة آنفاً (صاحبة الغسيل التالف) بكبرى الاستثمارات هنا بقيمة ألف ومائتي آقچه، بل استثمرت أيضاً مبلغاً قدره ألفا آقچه مع شريك كان قد حان أجله قبل ذلك بعشرين شهراً (انظر ٣,١٦ ب)، كما استثمرت الأخريان «أمينة خاتون بنت محمد»، و«دور جيهان بنت حامد» مبالغ أقل قدراً، وليست أقل أهمية، بلغت خمسمائة آقچه، وثلاثمائة آقچه على التوالي.

ولا يوجد أيّ سجل للمحاكم مختص بهذا الاتفاق، أو هذه البضائع؛ فلولا وفاة الربان المفاجئة ما نمى إلى علمنا شيء عن مشاركة مثل هؤلاء النساء في مثل هذا الاستثمار التجاري. ويبيّن لنا هذا الاستثمار الصفقات الصغيرة نسبيّاً ـ وغير المسجلة ـ التي كان أفراد المجتمع يشاركون فيها يوميّاً؛ فلم تكن كل حصة استثمارية تمثل قيمة في حد ذاتها، ولكن إذا ما جمعت على حصص استثمارية أخرى، مثّلت قدراً كبيراً من المال. ويعدّ الاتفاق السابق، على كونه مثالاً بسيطاً، على الأرجح النمط التقليدي للمعاملات التي اشتركت فيها النساء المحليات، اللاتي لم يكن ليكنزن أموالهن دون استثمار.

وازدهرت المدن والقرى العثمانية ـ بوجه عام ـ بسبب المعاملات المالية الصغيرة غير الرسمية، وسواء كانت الأموال المتأخرة ثمناً لبضائع أو خدمات، أو ديوناً مباشرة، لم يأخذ الشكل الرسمي إلا القليل منها؛ فلم يكن من المعتاد أن يظهر الدليل على إتمام هذه الصفقات أمام القاضي سوى في حالات الوفاة المفاجئة أو النزاع. وانتشرت هذه الممارسات ولو بمبالغ صغيرة لا تتعدى بضع آقچات، وشكّلت التعاملات اليومية والمباشرة أساس التجارة اليومية التي تشارك فيها أطياف التجار والحرفيين كافة بدءاً من الباعة

---

(٢٢) في عقود المضاربة المتضمِّنة التجارة البحرية، كان بإمكان الأفراد أن يستثمروا في رحلة بحرية بقرض للربان تصل فائدته إلى ٢٥ بالمئة، وهو ما يزيد عن الفائدة المعتادة لتغطية المخاطر العالية لإمكانية فقد الحمولة بالبحر. انظر: Haim Gerber, "The Muslim Law of Partnership in Ottoman Court Records," *Studica Islamica*, vol. 53 (1981), p. 114, and Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting* (London; New York: Cambridge University Press, 1984), p. 93.

المتجولين، ووصولاً إلى زوجات المزارعين ممن لديهن ما يفيض من البيض أو الفاكهة ليبعنها. كما كان الإقراض، **أو منح القروض بفائدة** من التعاملات المقبولة على نطاق واسع في المجتمع العثماني، وغالباً ما كانت الفائدة تُصاغ في صورة بيع قطعة قماش تساوي ١٠ إلى ٢٠ بالمائة كمعدل فائدة، ودخلت النساء في هذه العلاقات المالية على نطاق واسع، كما سنرى فيما بعد.

وعلى الرغم من احتمال العثور على شبكة مالية بين النساء، حيث يمنحن القروض، أو يتناقلن الأملاك بينهن، لا سيّما بين نظرائهن من الدِّين نفسه، فإن الوضع لم يكن كذلك في واقع الأمر؛ إذ تشير سجلات أنشطتهن المالية إلى تنوع ديني وعِرْقي، وخليط مجتمعي بين دائنين ومَدينين يمثلون التعاملات المالية للمنطقة عموماً. وهنا تأتي حالة نفيسة بنت عبد الله في القرض الذي اقترضته من السيد المُعَلِّم عباس بن إبراهيم، وهي حالة جديرة بالذكر ليس فقط لحجم القرض بها البالغ خمسة آلاف آقچه، بل أيضاً لموافقة نفيسة على دفع فائدة قدرها عشرون بالمائة في صورة شراء قطعة قماش (٦,١٣٧ أ). وعلى المنوال ذاته أقرضت إيمين ـ قبل وفاتها ـ امرأة أخرى، وهي زوجة السيد حمزة فقيه، مبلغاً لم يَجرِ تسجيله (٣,١٤ ب)، وكذلك أقرضت ديلبر بنت عبد الله مبلغ أربعمائة آقچه ليوسف بن عبد الله، ثم قاضته عندما تنصَّل من سداد دَينه (٦,٢٧ ب). واقترضت «خديجة بنت حِضْر» مبلغ خمسمائة آقچه من «حسن بن إيفهد» (٣,١٤ أ)، كما اشتركت جمش بنت عبد الله ـ في سلسلة من الاستثمارات ـ مع حمزة بن عبد الله في إقراض حضر بن محمد مبلغاً كبيراً قدره ألفا آقچه (٣,١٦ ب). وفي معاملات تمثّل التفاعل التجاري داخل السوق الاقتصادي بصورة أعمق، اقترضت المسلمة عائشة بنت سنان مبلغاً قدره ألف ومائتا آقچه بفائدة قدرها عشرة بالمائة من المسلم حاجي علي بن مصطفى (٣,٥٦ ب). واقترضت أيضاً خرستينيه بنت تودوري ـ واسمها دالٌّ بقوة على كونها مسيحية ـ ألف آقچه من مسلم يدعى أمير بن مصطفى (٣,٧١ أ)، وكذلك دخلت اليونانية مانولا بنت ميخائيل في نزاع حول قرض يُزعَم أن طبيباً يهودياً من إسطنبول، واسمه حكيم سنان يهودي، قد أقرضها إياه (٣,٣ أ).

وتتبين حركة البيع والشراء في الأسواق أيضاً في قضايا الملكية الثلاث

التالية، التي ضمّت رجالاً ونساءً من أديان مختلفة، وبالوكيل نفسه في أدوار متباينة؛ فنرى في هذه القضايا امرأة مسلمة تُقرِض المال لرجلين غير مسلمين، على حين يَدين زوجها ووكيلها بالمال لامرأة غير مسلمة. ففي نهاية شهر نيسان/أبريل عام ١٥٢٨م، مَثُل عن «جان حبيبة بنت عبد الله» - من سكان تشينجلكوه - زوجها ووكيلها إسكندر بن عبد الله ضد الذمي أندريوس - من سكان القرية ذاتها - لأنه كان يَدين لها بمبلغ خمسمائة آقجه (٦,٤٠ ب). وفي شهر أيار/مايو من العام نفسه، أرسلت «جان حبيبة» زوجها ووكيلها إلى المحكمة مرة أخرى، ولكن هذه المرة لمقاضاة اليوناني إستاني بن ديميتري بشأن قرض قدره غير محدد، حيث أقر إستاني بدينه، إلا أنه لم يكن على ما يبدو قادراً على سداده، فوافق على التنازل عن حديقة كانت تقع بالقرب من نزل الدرويش إبراهيم (٦,٧٦ ب). وقبل هذه المعاملة مباشرة، ظهرت اليونانية مانولا بنت نيكولا في المحكمة مع إسكندر الذي كان يعمل أيضاً وكيلاً للتشاوش خير الدين بيك، وهو أحد الموظفين المحليين، حيث كان إسكندر على ما يبدو مَديناً لمانولا بألف آقجه عن قرض بفائدة، وقد أعطاها حديقته؛ ضماناً لقرضه (٦,٨٨ ب).

وإذا ما وضعنا في اعتبارنا أن المنزل المتواضع كان من الممكن شراؤه بمبلغ خمسمائة آقجه، فإن الأموال المقترَضة لم تكن ضئيلة. وقد ظهر امتلاك العقارات، والتصرّف فيها بقوة في هذه القروض؛ إذ بدا الاستثمار في العقارات الخيار الأمثل، بدلاً من الذهب، أو الملكيات المنقولة. ولم يكن من الشائع في واقع الأمر أن تتملك النساء منزلاً تعيش فيه عائلة، ولم يكن من الشائع أيضاً أن تتملك امرأة أيّاً من المباني الإضافية، مثل: الحظائر، والإسطبلات، ومخازن التبن؛ فوفقاً للمذهب الحنفي في القانون، الذي كان مُطبَّقاً في كافة أرجاء الإمبراطورية العثمانية، كانت لممتلكات النساء، سواء كان مصدرها ميراثاً أو مهراً، أو حرفة أو استثماراً، حرمة لا تُنتهَك[٢٣]. فبالإضافة إلى مسكن العائلة، كان يجري إنفاق قدر كبير من دخل النساء في الاستثمارات المنزلية يعود عليهن بالربح. وتتضح قيمة ملكية

---

(٢٣) وقد شدد جيننغز (Jennings) على ما لممتلكات النساء من حرمة، وهو ما أكدته محكمة قيصرية دائماً. انظر: Jennings, "Women in Early 17th Century Ottoman Kayseri," pp. 65-66.

العقارات حتى لدى النسوة الفقيرات جليّاً في تركة سارة التي توفيت في أسْكُدار في شهر نيسان/أبريل عام ١٥٢٩م؛ فقد تضمنت تركتها الضئيلة البالغة قيمتها خمسمائة وست آقچات حظيرةً مُسوَّرةً تُقدَّر قيمتها بنصف تركتها تقريباً (٦,٧٨ أ).

اشترت النساء بساتين الخضر والفاكهة مثلما اشترين المنازل، وغالباً ما كانت ممتلكاتهن تتضمن محصول هذه البساتين. وصحيح أن النساء تملكن البساتين والحدائق ميراثاً، وذلك من آبائهن وأزواجهن في الغالب. وفي معظم الحالات حين يؤول بيت العائلة إلى الابن الأكبر في العائلة، يكون عاملاً للقيمة النسبية بين المنازل والبساتين ونسبة توزيعها بين الرجال والنساء عند تقسيم الميراث. ومع هذا، فإن سجلات نقل الملكية التي سنناقشها في الجزء التالي تفيد بأن النساء اشترين أيضاً بساتين الخضراوات والفاكهة من تلقاء أنفسهن، كما امتلكن أيضاً ثروة حيوانية اعتمدت عليها العائلات في معيشتها؛ فاشترت ناصرة خاتون بنت داوود ـ من سكان قرية ريسلو الريفية ـ مثلاً جاموس ماء بمبلغ قدره خمسمائة وعشرون آقچه من نبي بن داوود، ربما كان أخوها، وهو الذي ذهب بناصرة إلى المحكمة ليسجل الدَّين (٦,١٢٧ أ). وكذلك ذهبت المرأة الريفية عائشة بنت مرسل بشخصها إلى المحكمة لتعلن عدم مسؤوليتها عن دفع الدَّين الباقي من ثمن جاموس الماء الذي اشترته بعد أن افترسه ذئب (٣,١٢ أ). كما تملكت نسوة كثيراتٌ دجاجاً وماعزاً إما بغرض الاستهلاك الشخصي، أو لبيع الفائض من إنتاجه في السوق المحلي؛ فبجانب الأقمشة، والكمية الصغيرة من الذهب، والمنسوجات المنزلية التي ميزت الممتلكات البسيطة لـ«نفيسة بنت سليمان»، على سبيل المثال، نلحظ وجود حمارين، وخمس دجاجات (٦,١٥٠ أ).

ويقول ديرنشفام في يومياته إنه بجانب عزلة المسلمات، لم تتمتع العثمانيات في العموم بالقدر ذاته من حرية التنقل لدى نظيراتهن في أوروبا؛ ففي أسفارهن خاصة كان أزواجهن، أو أقاربهن من الرجال، يرافقونهن، ويُقِيمون نزل ضيافة خاصة في المدن، بدلاً من النزول في الخانات التي كانت تعجّ بالمستويات المتدنية. وكذلك يقول ديرنشفام في مثال مهمّ على النسبية الثقافية إنه على حين تقيدت هؤلاء النساء فيما يختص بمن يمكن أن يتعاملن معه لدى سفرهن، ظلت لهن الحرية في امتطاء الخيل بالطريقة نفسها

التي كان الرجال يمتطون بها الخيل. وفي هذا تباين صريح مع ما كان يُسمَح به لنظيراتهن الأوروبيات، حيث كان بإمكانهن أن يخالطن من يشأن، لكن لم يكن مسموحاً لهن بامتطاء الخيل إلا بطريقة معينة خاصة بركوب النساء الخيل، وذلك الركوب من جانب واحد من السرج. وهي ملاحظات تأكدت إلى حدٍّ ما من تركة «سليمة بنت كمال» زوجة أحد المسؤولين العسكريين، والتي ماتت في أثناء سفرها عبر مقاطعة أُسْكُدار، وتبيّن أنها كانت برفقة ابنها وأمها وجارية من جواريها، في حين شملت تركة «بهية بنت داوود» ـ التي ماتت في نزل في بولجورلو ـ سرجاً غالياً، وسجادة صلاة خاصة بها، وسبحتها، وكذلك ملابس قيّمة تخصها أيضاً (٣,٤١ أ).

وعلى الرغم من أنّه ليس بوسعنا التأكيد على طرق امتطائهن الخيل، فإننا نستطيع القول إن النساء، كنظرائهن من الرجال في المدينة، أقمن في نُزل الضيافة، حيث وافت عدداً منهن المنية كما في الحالتين المذكورتين آنفاً؛ غير أن السجلات تفيد أيضاً بأن النساء كان لهن وجود في الأسواق، وأن بعضهن قد سكن في تلك الأماكن الوضيعة. وفي حالة النساء اللاتي ارتدن القطاع التجاري المزدحم في أُسْكُدار، وصلتنا المعلومات من سجلاتهن بشأن استئجارهن ممتلكات تجارية هناك؛ فقد ذهبت شاه خبان ـ على سبيل المثال ـ إلى المحكمة بدعوى دفعها مائة وأربعين آقچه مقابل استئجار الـ«بوظاخانه»، وهو جزء من الوقف المعروف لمطعم محمد باشا الذي وقعت حادثة السرقة في الحمام العام فيه، وهي المعاملة التي شهد بصحتها ناظر المكان «كارا مصطفى»، وتكفل بها الجزار «كاراچه»؛ ضماناً لشاه خبان (انظر ٦,١٣٨ أ). كما استأجرت «سروچه بنت إتچي محمد» غرفاً في خان السلطان محمد خان في المنطقة التجارية، حيث كانت تعيش مع زوجها التاجر الأجنبي (العجمي) بغدادي مِرچان، وأرادت إعلام المحكمة بدفعها ثلاثمائة آقچه إيجاراً لهذه الغرف (٦,٦٩ ب).

وإلى جانب استئجارهن المحالَّ التجارية، كما عرضنا توّاً، تملكت النساء المتاجر وورثنها. ففي نزاع على الميراث، أكدت دولت بنت عبد الله حقها القانوني في تركة صندوق بن عبد الله، الذي تمثّل في المحل والمنزل اللذين كانا ملكاً لأخيه المتوفى (٣,٨١ أ). وورثت فاطمة بنت مصطفى، وهي واحدة من أكثر سكان المدينة ثراءً، محلاً من أبيها، وعلى الرغم من

عدم درايتنا بما إذا كانت قد باشرت أعماله بنفسها، أم عن طريق أحد آخر، فإن هناك دليلاً في مواضع أخرى على مشاركة النساء، بجانب الإنتاج للاستهلاك المنزلي، في الأعمال التجارية المنزلية التي كن قد ورثن بعضها. فهذه «عنان باشا بنت كُككُجه» ابنة تاجر أعشاب (٣,٣٩ ب)، وقد كانت تركتها مليئة بالأدوات المستخدَمة في هذه المهنة، وهذا ما يفيد بأنها كانت تاجرة أعشاب كأبيها، كما كان لديها أيضاً عقارات، وثروة حيوانية: ٣٥ رأساً من الغنم، وعجلان، وثماني دجاجات، وحظيرة، وحديقة صغيرة.

ولم تَقْصُر النساء استثماراتهن على المناطق المجاورة لهن مباشرةً، وهذا كما يتبيّن في حالة بينفيشه بنت عبد الله من قسطنطينية (إسطنبول)، حيث ظهرت بينفيشه بشخصها في المحكمة في مواجهة مصطفى بن رمضان الذي كانت قد منحته قرضاً قدره خمسمائة آقچه (٦,١٩ أ). وعلى نحوٍ مغاير، عقدت فاطمة بنت مراد، وهي من سكان حي ألط بوچا بإسطنبول، صفقة شرائية مع يزيد بن يونس من أُسْكُدار بسعر سوق يبلغ ألفاً ومائة آقچه (٦,١٢٦ ب). أما في الحالة التالية، فقد جرى الاتفاق على بيع منزل بين امرأتين تعيشان على الجانبين المتقابلين من شواطئ البوسفور؛ فوفقاً لما جاء على لسان عيسى بن خليل وكيل اليهودية «سلطانة خاتون بنت يعقوب كتخودا»، من بلدة جالاتا الواقعة على الساحل الأوروبي، باعت هذه المرأة اليهودية المنزل الذي كانت تعيش فيه آنذاك إلى فاطمة بنت ياچه آمچا التي كانت تعيش في أُسْكُدار بمبلغ ألفي آقچه (٦,٦٣ ب)، حيث اتفقتا على شرائه بالإيجار بقيمة إيجار تبلغ مائتين وأربعين آقچه تدفعها فاطمة كإيجار سنوي للمنزل والبستان الملحق به إلى أن تسدد المبلغ كاملاً. وفي تشرين الأول/أكتوبر عام ١٥٢٨م، طالبت سلطانة بالمبلغ، وأجابت فاطمة بأنها دفعته للوكيل، وطالب الوكيل بدوره بضمان مالي لصالح فاطمة، وألزمها كِلافوز بن أصلهان ـ أحد الموظفين المحليين ـ بدفع هذا المبلغ، لكن دون جدوى. وبعد مضيّ سنة، ظهر وكيل سلطانة مرة أخرى في المحكمة، رافعاً الدعوى نفسها ضد فاطمة التي وافقت على السداد (٦,١١٢ ب).

وكما رأينا في قضية سلطانة وفاطمة، وغيرها من القضايا الأخرى، فإن بيع العقارات بين النساء لم يكن أمراً استثنائيّاً؛ فنجد في قضية أخرى حدوث نقل للملكية بين أم وابنتها، فقد ظهرت عائشة خاتون بنت مصطفى ـ من حي

جِجِهْ ـ في المحكمة بشخصها لتعلن قائلة: «أنا من سكان هذا الحي، ولي فيه منزل مُسوَّر ومكون من طابقين، وسقفه مكسو بالقرميد»، مستطرِدةً بأنها باعته مؤخراً لابنتها صفية بنت إبراهيم بمبلغ قدره ثلاثة آلاف آقچه (٦,١٥٤ أ). وعلى النحو ذاته، سجّلت جلبهر بنت عبد الله أن سرور بنت عبد الله اشترت منزلها بقرض مدته ثمانية أشهر (٣,٤٦ ب).

وتضمنت هذه التعاملات في الغالب مبالغ كبيرة، وليس مجرد المبالغ التي حصلت النساء عليها من بيع منتجاتهن المنزلية. وغالباً ما شاركت النساء في المعاملات المتعددة، فقد قاضت «دولت بنت عبد الله» ـ من قرية تشينجيلكوه ـ «أمير بن حصنو»، قائلة إنها اشترت منه عقاراً بالقرب من المسجد بقيمة ثمانمائة آقچه (٦,١٣٧ أ)، وقد آلت إليها ملكية الحديقة، ولكنها رفعت الدعوى مطالِبةً بالمنزل، وقد ثبتت صحة ادعائها بعد التحقيق، ثم استطردت في دعواها ضد أمير؛ إذ كان من الواضح أنه مَدين لها بمبلغ قدره ستة آلاف آقچه، تبقى عليه منها أربعة آلاف آقچه، إضافة إلى النفقات.

وكما هو متوقع، لم تكن المعاملات المالية بين الزوج والزوجة أمراً استثنائياً أيضاً؛ فنرى في المثال التالي حركة تنقل الاستثمارات والملكيات بين الأزواج بطرق متنوعة، فعندما عجز ديميتري بن ياني ـ من قرية تشينجيلكوه ـ عن دفع دَين قدره ألف آقچه، أقرضته إياه زوجته سلطانة بنت بطرس، وذهبت إلى المحكمة لتسجل شكواها أولاً، ثم لتقر بقبولها بالحصول على منزل وأرض معينة الحدود مقابل دَينها (٦,١١٠ ب). وعندما توفيت ناصرة بنت داوود، رفع زوجها دعوى على تركتها، مطالِباً بمبلغ قدره ثمانمائة وخمسون آقچه ثمناً لبضائع كانت قد اشترتها منه، وكان من بين ممتلكاتها سلسلة قُدِّر ثمنها بـ خمسين آقچه أخذها جزءاً من مستحقاته، إضافةً إلى ثمانين آقچه من الذهب. أما الستمائة وعشرون آقچه المتبقية، فأقرّ بإمكان الحصول عليها من بيع منزلها الذي كانت تمتلكه (٦,١١ أ). ويبدو لنا أن جلبهر بنت عبد الله، وزوجها أحمد بن عبد الله دخلا صفقة نقل ملكية غير مُرضية، مما جعلها تقاضيه في المحكمة؛ إذ ادعت أن لها منزلاً بحي محمد فقيه يحده منزل ساروخانلو، وأكدت على ملكيتها إياه. وأهمل زوجها في دفع نفقات المنزل البالغة ثلاثمائة آقچه، وبعد إمعان التحقيق وافق على سداد هذا المبلغ لها (٦,٩ أ).

سجلات الممتلكات: شاهد على حياة مجتمع

تفصح سجلات النزاعات والدعاوى القضائية عن المعاملات الفردية التي شاركت فيها النساء مع غيرهن من أفراد المجتمع، على حين تحظى سجلات المِلكية ـ على النقيض من ذلك ـ بميزة إضافية؛ فعادةً ما تسجّل العديد من الصفقات التي كان يبرمها فرد ما في وقت معين من حياته، هو وقت الوفاة، ومن ثمّ لا تشير البنود المقيدة ضمن أملاك النساء إلى ممتلكاتهن فحسب، بل كذلك إلى نطاق العلاقات الاجتماعية التي شاركن فيها. وكذلك تمدّنا ممتلكاتهن أيضاً بمعلومات حول نمط الحياة التي كنّ يعشنها؛ فقد ضمت ممتلكات العديد من النساء أحواض الاستحمام، والمناشف، وقمصان الحمام من أجل رحلتهن الأسبوعية التي كنّ يقمن بها إلى الحمام العام، كما أوردها ديرنشفام. فهذه ممتلكات «تنربيله بنت إبراهيم» مثالٌ على نساء القرى الزراعية في المنطقة؛ إذ عاشت تنربيله في قرية بولجورلو في التلال الرَّعَوية المطلة على مدينة أُسْكُدار، حيث توفيت في أوائل تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٥٢٧م (٦,٦ ب)، وكانت إما مطلقة أو أرملة؛ فقد ورثت أمها وابنتاها، وبعض أقاربها المباشرين تركتها المتواضعة التي بلغت قيمتها ٣٢٣٥ آقچه. وكانت تملك منزلاً صغيراً مُسوَّراً متوسط القيمة، ومفروشاً بأثاث جيد، تحيط به حظيرة صغيرة مسورة. وقد شاركت هذه المرأة في الحرث والفلاحة، حيث كان لديها جاموس ماء أسود، وأربع دجاجات، وبستان مُثمِر، وخمس كيلات من الدقيق. وعلى الرغم من احتمالية أنها لم تفلح الأرض بنفسها، فربما استعانت بالفلاحين الذين كانوا يعملون بالأجر اليومي؛ لزراعة أرضها. وكان لها ـ إضافةً إلى ذلك ـ دَينان دنا أجلهما، بلغت قيمة أحدهما مائة آقچه، في حين بلغت قيمة الآخر مائتين وستين آقچه. وعلى النحو ذاته، تضمنت ممتلكات إصلاح بنت بشاييد ـ التي كانت تعيش في حي جچه ـ قرضين بلغ مجموعهما ألفاً وخمسمائة آقچه كانت قد أقرضتهما زوجها، وهذا بخلاف مبلغ قدره مائتا آقچه مؤخر صداقها (٦,٧ ب).

واتسمت تركة باشابيجي بنت خوشكادم ـ الأمة المعتقة لعيسى بن يوسف ـ بالقدر نفسه من الأهمية؛ إذ تمتعت بمستوًى عالٍ من الاستقلال الاقتصادي (٣,٢٥ ب)، فعلى الرغم من أنها لم تكن متزوجة، فإنها كانت تمتلك منزلاً صغيراً بحالة جيدة في قرية بولجرلو الريفية، هذا إلى جانب ماشية، وحديقة

أيضاً، كما عقدت العديد من العلاقات الائتمانية الصغيرة مع رجال من القرية نفسها، لم يكونوا من أقاربها[٢٤]. والأهم من هذا أنها، على غرار العديد من النساء اللاتي كن يسعين للسيطرة على توزيع تركاتهن، أوصت بثلث تركتها، وهو أقصى ما سمحت به الشريعة، ومن ثمَ حرَمت سيدها السابق ووريثها من أن يرث هذا القدر من تركتها. وعلى الرغم من أن هذه الوصايا كان من الممكن أن تُخصَّص لصالح المسجد المحلي، مثلما فعلت فاطمة بنت أحمد سالفة الذكر، فإنها كانت غالباً ما يُستفاد منها في ضمان استمرار تقديم الدعم للقُصَّر، أو الأطفال المحببين لصاحب الوصية[٢٥].

وفي المجمل العام، كان من السهل تمييز تركات النساء عن الرجال من سكان المنطقة نفسها؛ إذ تميزت تركات النساء ـ في معظم الحالات ـ بوجود حصص كبيرة من الأقمشة والأثاث، والأدوات المنزلية، ومن بينها الأعمال المُطرَّزة عالية القيمة التي صنعتها العثمانيات في أوقات فراغهن، والتي ذكر ديرنشفام أنها شكلت نشاطهن الأساسي دون أدنى شك؛ إذ ذاع صيت الأعمال اليدوية التركية، والأعمال المُطرَّزة في دول البحر المتوسط كافة، وتشهد القيم السوقية العالية التي حددها مُقدِّرو التركات على قيمتها الفنية، إضافةً إلى قيمتها التجارية[٢٦]، فالنساء حتى أشدهن فقراً شاركن في هذا العمل آنذاك. وهناك مثال على هذا في تركة الجارية المعتقة فاطمة خاتون بنت عبد الله التي توفيت في بيت خوجه محمد بن صالح في شهر آذار/ مارس عام ١٥٣٠م، وورثت تركتها فاطمة بنت يونس زوجة محمد بصفتها سيدتها السابقة (انظر ٦,١٢٧ أ)، وقُدِّرَت تركتها الضئيلة بثلاثمائة وأربع وخمسين آقچه، واحتوت على ملابس قديمة غير قيِّمة، لكنّها احتوت أيضاً على فُرُش أسرَّة غالية، وغطاء وسادة مخملي مطرز، ووشاح قديم يدويٍّ

---

(٢٤) في حالة باشابيجي، باعتبارها امرأة أصلها من العبيد، يصبح من الطبيعي ألا يكون لها أقارب قرابة دم (أو رجل مرتبطة به حسب الشريعة) في المنطقة. ولا ينطبق هذا الأمر على النساء اللاتي لم يكنّ من أصل حر أو مهتديات. وفي حالة الأخيرة، يَمنع فقدان الأصل من تتبع الروابط العائلية. وللمزيد من المعلومات عن الجاريات، وتركة باشابيجي، انظر: Yvonne J. Seng, "Fugitives and Factotums: Slaves in Early Sixteenth-Century Istanbul," *Journal of Economic and Social History of the Orient*, vol. 39 (1996), pp. 147-152.

(٢٥) Jennings, Ibid., p. 71.

(٢٦) Walter Denny, "Textiles," in: Yanni Petsopoulos, *Tulips, Arabesques and Turbans: Decorative Arts from the Ottoman Empire* (New York: Abbeville Press, 1982), pp. 132-133 and 121-168.

الصنع قُدِّرت قيمته بأقل من نصف قيمة تَرِكَتها قليلاً، هذا إلى جانب كميات من خيوط الكتان[٢٧].

وكما أسلفنا في المقدمة، كانت ملابس العثمانيات ـ بصرف النظر عن دياناتهن، أو مستوياتهن الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ زاهية مبهرجة، كما كانت لأغطية رؤوسهن ووجوههن ألوان متنوعة كالبرتقالي والقرمزي، والأحمر والأصفر، والأخضر، فضلاً عن الحرير الأبيض الفاخر، وهي ألوان كانت للنساء، مسلمات وغير مسلمات، بتشكيلات متعددة منها. وجرت صناعة هذه الأغطية من الأقمشة المصبوغة (بسما)، أو المشغولة يدويّاً (موسانا). وعلى الرغم من احتواء الملابس الأساسية الأخرى على عباءة ووشاح، ولم تكن مصنوعةً غالباً من الصوف ذي اللون الأزرق الفاتح، فإن النساء ذوات الإمكانات المتواضعة كانت لديهن أردية مصنوعة من الحرير المطرز بتطريزات دقيقة، في حين كانت الأردية الأخرى مُقلَّمة، أو توصف بكونها «إفرنجية» (مثلما كان في تركة إصلاح بيشايد من حي جحه (٦,٧ ب». حتى الأحذية كانت تُصنَع بأشكال عدة، ودرجات زاهية من الألوان[٢٨]. إضافةً إلى هذا، كانت ممتلكاتهن المدرَجة في قوائم تركاتهن تشير إلى أن امتلاك قلة منهن عباءات يلتحفن بها في الأماكن العامة كما ذكر ديرنشفام، وتعود العباءات القليلة المسجلة إلى نساء ينتمين للطبقات الاجتماعية ـ الاقتصادية الرفيعة، أو لنساء تشير تركاتهن إلى التزامهن دينيّاً، فقد قُدِّر ثمن اليشمك، أو العباءة الخاصة بسليمة بنت كمال (٣,٣٦ أ) مثلاً بمبلغ ثلاثمائة آقچه، وهو مبلغ يعادل ثمن منزل أو بستان صغير.

وكما هي الحال مع أقرانهن من الرجال، كانت دلائل الإيمان نادرة في تركات النساء؛ فلم يكن في تركة الجارية المعتقة باشابيجي بنت خوشكادم (٣,٢٥ ب) سوى سجادة صلاة، وكذا كانت بهية بنت داوود التي كانت تمتلك عدداً من السُّبَح (٣,٤١ أ)، وربما يتوقع المرء أن تتسم باقي ممتلكات

(٢٧) هناك أمثلة أخرى على القيمة العالية للأقمشة المُطرَّزة، والأعمال اليدوية في (٣,٣٨ ب)، (٣,٣٩ أ)، (٣,١٣ أ)، و(٦,٨ ب).

(٢٨) Yvonne J. Seng, "The Market for Domestic and Imported Textiles in Sixteenth-Century Istanbul," paper presented at: *From Textiles in Trade: Proceedings of the Textile Society of America Biennial Symposium, Washington, DC, September 14-16, 1990* (Washington, DC: Textile Society of America, 1990), pp. 149-157.

بهية بالوقار لما تشير إليه ممتلكاتها من ميول دينية، إلا أننا نرى من بينها أردية صُفْراً أو زُرْقاً، وأثواباً مقلمة، ومِعطفين من الفراء، أحدهما أبيض، والآخر رثّ بالٍ، كما كان يشمكها مقلماً أيضاً، وكان من بين الأشياء التي وُجدت في حقيبة سفرها؛ إذ يبدو أنها توفيت في حين كانت تحزم حقائبها، سرج، ومبلغ لا بأس به من المال، وشموع، وكمية قليلة من المخللات. وكان لدى نساء كثيرات مجوهرات من الذهب والفضة، لكنها لم تكن مؤشراً على ثرائهن مثلما كان الأمر مع العقارات، بل إن الملابس كانت أعلى قيمة من الأقراط والسلاسل والأساور المتنوعة المدرَجة في تركاتهن.

خاتمة

على النقيض من الصورة التي قدّمها ديرنشفام عن العثمانيات اللاتي عشن في إسطنبول في القرن السادس عشر، أوضحت سجلات المحاكم أنهن كنّ أبعد ما يكنّ عن البطالة والكسل؛ فخلف أسوار البيوت التي احتجبت من ورائها النساء ذوات المكانة الرفيعة، أو تلك التي أحاطت بالبيوت التقليدية الموجودة في القرى والمدن العثمانية، اشتركت النساء بقوة في التعاملات الاقتصادية والاجتماعية بالمجتمع. وما لم يعلمه هذا الرحّالة الأوروبي أن كثيراً منهن امتلكن المنازل التي كنّ يعشن بها، وكنّ يسعين أيضاً لامتلاك منازل أخرى، أو مبادلتها بملكيات أخرى. وبينما كانت الأردية وأغطية الوجه تحفظ مرتدياتها من ملاحقة أعين الرجال لهن، فإنها لم تمنع النساء المتحصنات بها من المشاركة في معاملات الإقراض، أو الاستثمار في الشراكات التجارية مع رجال لم يكونوا من أقاربهن، أو من نفس دياناتهن. وبإيجاز شديد، كانت المساجد والحمامات العامة مجرد جزء من شبكة علاقاتهن الاجتماعية والاقتصادية.

ويمكننا أن نضيف إلى المساجد والحمامات العامة أيضاً الأسواق والمحاكم باعتبارها أماكنَ عامة كانت النساء تختلط فيها بباقي أفراد المجتمع. ويشير نطاق القضايا التي ظهرت فيها النساء، والقضايا التي أقمنها إلى اهتماماتهن اليومية؛ فقد كان الخطب الأجلُّ لهن هو حماية استثماراتهن ومصادرهن المالية، لا سيّما أموالهن التي اكتسبنها ميراثاً، حيث كان لها أثرها على المستويات المعيشية لأسرهن. وعلى الرغم من ارتيادهن المحاكم

على نحو أقل بكثير من الرجال، فإن أسباب لجوئهن إليها تمدّنا بفكرة جيدة عن أنشطتهن؛ فعلى غرار أقرانهن من الرجال، كنّ يَستعِنَّ بوكلاء لتمثيلهن في القضايا، إلا أنهن كنّ يذهبن بأنفسهن للمحاكم في كثير من الأحيان. وكعامل مساعد في تنظيم شؤون المجتمع، استعانت النساء بالمحاكم لتسوية نزاع على غسيلهن من ناحية، وللتحقيق في مقتل ابنة، أو الدفاع عن أنفسهن ضد تهم الخيانة الزوجية الموجهة إليهن، أو مقاضاة من يعترض سبيلهن في أثناء مرورهن في شوارع المدينة من ناحية أخرى. ومن سجلات المحاكم، نعلم أن النساء كنّ يستأجرن غرفاً في الخانات المحلية، ويُقرِضن النساء اللاتي كنّ يعشن على شاطئ البوسفور المقابل، ويشترين الماشية، ويبعنها. وكما تشير سجلات حياة المجتمع، تشير سجلات المحاكم أيضاً إلى أن التفرقة بين المكانة والدِّين لم تكن بهذا الوضوح الذي ذكره ديرنشفام وآخرون؛ إذ التجأت غير المسلمات إلى المحاكم الشرعية للفصل في الأمور نفسها التي عُنيت بها المسلمات والمجتمع كليَّةً بالقطع، وكان بإمكان المرأة التي تسكن في أحد المنازل الخيرية أن تلجأ إلى المحكمة لاتهام امرأة أخرى بالسرقة، وكان يمكن لوالدة أحد الوجهاء أن تسجل قرضاً بفائدة منحته لابنة خباز يوناني، وتأخذ بستان الخضراوات؛ ضماناً لدينها.

ومن ناحية أخرى، تشهد الممتلكات المنزلية للنساء بكل وضوح على إنتاجهن الداخلي، فوجود الوسائد المطرزة يدل على إحدى الطرق التي قضت بها النساء أوقات فراغهن، ولكن من المرجح من وجود المجارف، وخيوط الغزل، ومناخل الدقيق، وطواحين الغلال اليدوية أنه لم يكن لديهن أي وقت يضيعنه بلا عمل. بعبارة أخرى، لم يكن من الغريب أن نجد جواميس ماء، ودجاجاً، ومحاصيل، وحدائق، ومجموعة من القروض الصغيرة ـ أو الصغيرة للغاية ـ ديوناً عليهن، أو ديوناً لهن على آخرين في قوائم ممتلكاتهن، إضافةً إلى أغطية الرأس الملونة، والذهب، والسجاجيد، والأواني النحاسية. كما يشير مستوى النشاط الاقتصادي الذي شاركت فيه النساء المنتميات للطبقات الدنيا اقتصادياً واجتماعياً إلى تمتعهن بالقدرة على الخروج إلى الشوارع، وأن الأسواق كانت تأتيهن أيضاً حتى أعتاب بيوتهن. وعلى النقيض من النساء اللاتي كنّ يتساوين معهن في قدر الفعالية والمشاركة، ولكن كنّ ينتمين إلى مكانة اجتماعية عُليا، فإنهن لم يكنّ منتقبات أو منعزلات، بيد أن الاعتياد على وجودهن جعلهن محجوبات.

الفصل الثالث عشر

«إنها مثيرة للمشاكل... وسأطلقها»
الدعاوى الشفهية، ودعاوى الشرف، وتمثيل النساء في محكمة عنتاب العثمانية

بقلم: ليزلي بيرس

لقد تمت دراسة البنى النوعية للطلاق في المحكمة المحلية العثمانية بالقرن السادس عشر عبر تحليل كيفية إعادة ابتناء سجلات المحكمة المكتوبة للشهادة الشفهية للمتقاضين.

«فليعطني قطعة واحدة من الذهب، ويطلقني»، هكذا قالت سلطان بنت موسى وهي تطلب الطلاق في حضور قاضي عنتاب في يوم ٢٠ أيلول/ سبتمبر عام ١٥٤٠م. وفي آب/ أغسطس عام ١٥٤١م، قال الفلاح تانريفيردي للمحكمة وهو يطلب تطليق زوجته عين: «إن عين الماثلة أمامكم زوجتي، وهي ليست سعيدة في حياتها معي. وقد أعطيتها بقرة تساوي ألف آقچه، فلتعدها إليَّ وسأطلقها...». لقد كانت سلطان وتانريفيردي من بين كثير من الرجال والنساء الذين طلبوا الطلاق، وسُجّلت أقوالهم في سجلات المحكمة في عنتاب العاصمة الآسيوية للدولة العثمانية، والمعروفة حالياً باسم «غازي عنتاب»[1] في الفترة ما بين شهر أيلول/ سبتمبر من عام ١٥٤٠م وشهر أيلول/

---

(١) يوجد السجلان المذكوران في هذا المقال في مجموعة الكتب والمخطوطات النادرة بالمكتبة الوطنية (ميلي كوتوفان)، أنقرة، تركيا. وأتوجه بالشكر للعاملين في هذه المكتبة، وخاصة دورسون كايا، وأتوجه بالشكر أيضاً للعاملين في أرشيف رئاسة الوزراء (باشباكانليك أرشيف)، إسطنبول، لمعاونتهم لي. وأتوجه بالشكر لمجلس بحوث العلوم الاجتماعية، ومجلس التبادل الدولي للعلماء (برنامج فولبرايت)؛ لتمويله بحثي في هذه المجموعات.

ولتعليقاتهم المفيدة على مسودات هذا المقال، أريد أن أتوجه بالشكر لديفيد إس باورز، ودي فيرشايلد راجليز، وبشارة دوماني، وأعضاء أبحاث النساء ١٩٩٥ ـ ١٩٩٦ في البرنامج الديني في =

سبتمبر من عام ١٥٤١م (وتقابلها الفترة ما بين جمادى الآخر ٩٤٧هـ وجمادى الأول ٩٤٨هـ)[٢]. وهنا يستكشف هذا المقال دلالة الدعاوى الشفهية التي كانت تجري في محكمة عنتاب، والتحول منها إلى الدعاوى المكتوبة؛ مركّزاً على الطريقة المتبعة في تدوين الكلمات التي نطق بها كلٌ من سلطان وتانريفيردي في قضايا الطلاق في السجلات المكتوبة لوقائع جلسات المحكمة.

ويوجد في سجلات قضايا الطلاق هذه تنوع لافت للنظر في الأسلوب الذي كانت تُنقَل به أقوال المتقاضين؛ أي في طبيعة اللغة التي صيغت بها شهادة المتقاضين والشهود. ففي قضايا بعينها، سُجّلت الشهادات بنوع من الصيغ النموذجية، فأُسقطت التفاصيل التي أدلى بها المتحدث عرضاً في أثناء سرده للشهادة، وحُوّلت خصوصية الكلام والتعبيرات إلى أقوال رسمية. وعلى الرغم من ذلك، تشهد قضايا أخرى على التفاصيل الواضحة، والتعبيرات الفردية التي كانت الشهادة تُسجّل بها، فما سبب هذا الاختلاف في طريقة التدوين؟ نبين في هذا البحث أن الأسلوب الذي كانت تصاغ به الشهادة الشفهية في السجلات المكتوبة لم يكن محكوماً بالوفاء بمتطلبات الإجراء القانوني فقط، بل كان محكوماً أيضاً بالوفاء بهدف أشمل هو الحفاظ على الصالح العام للأفراد والمجتمع. لقد مُيِّزت مكانة المحكمة الشخصية والقانونية والمجتمعية بأسلوب لغوي فريد؛ وهو الذي يفي بضرورة التوفيق بين ما يتطلبه القانون من ناحية وما يحتاج إليه الأفراد من ناحية أخرى.

= كلية اللاهوت في جامعة هارفارد. وأتوجه بالشكر للأستاذ شيناسي تكين بجامعة هارفارد؛ لمساعدته في ترجمة بعض المصطلحات الغريبة في قضايا المحكمة محل الدراسة.

(٢) في مجموعة سجلات المحكمة بغازي عنتاب، يغطي السجل ١٦١ الفترة ما بين جمادى الأول لعام ٩٤٧هـ، وذي الحجة لعام ٩٤٧ هـ، وهو ما يقابل الفترة من أيلول/ سبتمبر عام ١٥٤٠م حتى أيار/ مايو عام ١٥٤١م. ويغطي السجل الثاني الفترة من شهر محرم عام ٩٤٨هـ حتى جمادى الأول عام ٩٤٨هـ، وهو ما يقابل الفترة من أيار/ مايو ١٥٤١م حتى أيلول/ سبتمبر ١٥٤١م. وفي الملاحظات التالية، سأشير إلى تلك السجلات بالرموز التالية (AS161)، (AS2) (AS = سجل عنتاب). وسأشير إلى القضايا على النحو التالي: (AS161 25b) تعني القضية الثانية المسجلة في الصفحة رقم ٢٥ من السجل ١٦١ (رقمت الصفحات على التتالي بدلاً من الترقيم الوارد بالمخطوطات، وذلك بمعرفة موظفي المكتبة).

لا بد من وضع المسائل المتعلقة بالشهادات الشفهية، وعملية تحويلها إلى سجلات مكتوبة في قلب قراءتنا لسجلات المحاكم الإسلامية في العصر قبل الحديث، فقد كانت الإجراءات القانونية في المحاكم الإسلامية تُعْلي من شأن الشهادة الشفهية. ومن المبالغة ـ في واقع الأمر ـ القول إنّ الأسانيد المكتوبة لم تظهر في جلسات محكمة عنتاب، ففي عامي ١٥٤٠م و١٥٤١م، نجد أنه في كثير من القضايا التي كان يترأسها القاضي، كان يطلب من المتقاضين تقديم مستند ـ كأن يكون صكّاً بملكية قطعة أرض مثلاً، أو شهادة تثبت إعتاق عبد من العبيد. وكان من الممكن إضافة إلى ذلك الاستعانة بسجل قضية سبقت إقامتها من قبلُ أمام المحكمة؛ لكونها ذات صلة بالقضية المنظورة آنيّاً أمامها. ومع ذلك، كانت الشهادة الشفهية للأفراد المادة الأساسية التي كان يقوم عليها عمل المحكمة اليومي.

بينما كان المتقاضون في محكمة عنتاب يُمثّلون من طريق وكيل، فإنهم غالباً ما كانوا يقيمون قضاياهم بأنفسهم، أو هكذا تشير سجلات المحكمة. ولدعم ومساندة قضيته أو قضيتها، كان المدعي يطلب شهوداً ليدلوا بشهادتهم الشفوية حسب ما شهدوه بأعينهم، ودائماً ما كانت مثل هذه الشهادات تُدوَّنُ في سجلات المحكمة بصيغة الكلام المباشر؛ أي كما قال الشهود. وعلى المنوال ذاته، كانت الإقرارات الكثيرة ـ وهي أسانيد تطوعية بالاعتراف، أو الالتزام بأمر ما ـ تدوَّن بصيغة الكلام المباشر[٣]. ويشير احتراز المحكمة من حدوث أيّ تغيير أو تلاعب بأمانة الشهادة في حالة إعادة صياغتها في شكل كلام محكيٍّ أو غير مباشر إلى تقديس المحكمة لشهادة الشهود، وتقديسها لمحتواها الصحيح أيضاً. وللشهادة الشفهية أهمية أخرى يمكننا رؤيتها في الدور الحاسم الذي أداه القَسَم في المحكمة، والذي ساعد في التوصل إلى حلٍّ في عدد لا بأس به من القضايا، فحينما كان المدّعي ـ على سبيل المثال ـ يعجز عن تقديم الدليل على صدق دعواه في مواجهة المُدَّعى عليه، كان يُطلَب منه أن يقسم يميناً بالله على صدق

---

(٣) فيما يتعلق بالإقرار، انظر: Y. Linant de Bellefonds, "Iqrār," in: *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. vol. 3, pp. 1078-1081.

كلامه، فيحلف المدعى عليه واضعاً يده على القرآن ـ أو الإنجيل إن كان نصرانيّاً ـ على صدق شهادته، وكان الحكم في هذه الحالة يصدر لصالح المُدَّعَى عليه بقوة اليمين الذي حلفه وحده(٤). ومن ثمّ، نرى في صلب الموضوع إجراءً قانونيّاً لا يُعلي من شهادات المتقاضين الشفهية فحسب، بل أيضاً يماثل ما بين النزاهة الأخلاقية للشخص ـ أو علاقته بالله في الواقع ـ أمام المحكمة وما ينطق به شفاهةً في حضرتها. ففي إحدى القضايا النادرة، طالب أحد سكان مدينة عنتاب بحقه في طرد أحد السكان غير المرغوب فيه، ولم يؤدِّ إلى تعجيل طرد هذا الشخص إلا مثوله شاهداً أمام المحكمة، فوفقاً لسجلات المحكمة «ذهب الجيران جماعةً إلى المحكمة ليقدموا شكواهم، وقالوا: نحن لا نثق في هذا الرجل فعلاً ولا قولاً»، وعليه «صدر الحكم بطرده من الحي»(٥)، فكانت المحكمة، من ثمّ، مرتبطة بشدة بالحياة الأخلاقية لمجتمع عنتاب، أما مساواتها بين النزاهة الأخلاقية لدى الرجل وكذلك لدى المرأة، فمسألة أخرى.

ولم يكن الإجراء القانوني سوى أحد تبديات الأهمية الثقافية الكبرى للشهادة الشفهية بالنسبة إلى نزاهة الفرد، ونزاهة المجتمع أيضاً؛ فقد لعبت الإفادات الشفهية دوراً جوهريّاً في سَنّ القوانين الأخلاقية وإرسائها. إن العلاقة بين شفهية المتحدث وأخلاقيته تبدو واضحة لكل دارس للثقافة الإسلامية؛ فهي تبدأ بالقرآن الذي يعني حرفيّاً «التلاوة»، فقد علّم الملاك جبريل النبي محمداً ـ وهو المسلم الكامل ـ تلاوة ما يُوحى من الله لصالح المجتمع، ولم تُدون رسالة الله في صورة نصوص مكتوبة إلا بعد وفاة النبي،

---

(٤) وربما يرفض المدَّعَى عليه أن يقسم اليمين، وهو ما يؤدي إلى رفض القضية، أو صدور الحكم فيها لصالح المُدَّعِي. للاطلاع على الصيغة العادية للقَسَم، انظر: AS2 32.b (سجل عنتاب رقم ٢، القضية الثانية، ص ٣٢). وبالنسبة إلى صيغ القَسَم الخاصة بالنصراني من أهل الذمة، انظر: AS2 79b (سجل عنتاب رقم ٢، القضية الثانية، ص ٧٩).

وللاطلاع على حالات رفض فيها المدَّعَى عليه أن يقسم اليمين (حالات النكول عن اليمين)، انظر AS2 83b، و١٣٦) (سجل عنتاب رقم ٢، القضية الثانية، ص ٨٣، والقضية الثالثة، ص ١٣٦).

(٥) AS161 35a (سجل عنتاب رقم ١٦١، القضية الأولى، ص ٣٥)، وللمزيد حول حق الجيران في طرد السكان غير المرغوب فيهم، انظر: Selami Pulaha and Yaşar Yücel, "I. Selim Kanunnamesi (1512-1520) ve XVI: Yüzyılın Ikinci Yarısının Kimi Kanunları," *Belgeler*, vol. 12, no. 16 (1987), pp. 31 and 71, and Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (London: Oxford University Press, 1973), pp. 93 and 130.

كما شكَّل الحديث ـ وهو ما نُقِل عن النبي شفاهة من قول أو فعل ـ قاعدة أساساً لتطور القانون، والأدب الأخلاقي، والتاريخ أيضاً، فقد ربط هذا العرف الشفهي المتجذّر في المجتمع الإسلامي بين نزاهة الشخص الشفهية والخُلُقية، من جهة، وصالح المجتمع من جهة أخرى. ولهذا السبب، نجد أن صحة الحديث، ومن ثمّ صحة ما بُني عليه من تنظيمات اجتماعية وقانونية، كانت تعتمد على السمعة الأخلاقية لكل راوٍ في إسناد الحديث، أو في سلسلة رواته.

وفي قلب اللغة التركية يكمن الإقرار بالحقيقة الثقافية التي مفادها أن نقل حدثٍ اجتماعيٍّ بصورة شفهية يستوجب على المرء إقامة نفسه شاهداً على هذا الحدث، وبذلك تحمل مسؤولية ابتناء الدلالة المجتمعية لهذا الحدث. ولنقل ما وقع من أحداث صيغتان من الأزمنة في اللغة التركية، تختص أولاهما بنقل الأحداث التي شهدها الراوي بعينه، في حين تختص الأخرى بنقل الأحداث التي سمع بها الراوي. ودائماً ما كانت الصيغة الأولى تُستخدم في تدوين الشهادات الشفهية بسجلات محكمة عنتاب، في حين كانت الثانية تُستخدَم في تدوين أقوال رجال الشرطة الذين أحضروا الجناة بناءً على ادعاءات المبلغين عنهم.

ولكن النصوص الواردة في سجلات المحكمة لا تنقل الواقع بصورة شفافة، ومن ثمّ لا يمكن أخذها بوصفها سرداً كاملاً ودقيقاً لما حدث في المحكمة، ولا يمكن أيضاً أخذ الكلام المذكور في السجلات على أنه وصف حرفي لما قاله الناس. ففي الغالب الأعم، نجد الباحثين في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي ـ الذين تعتمد كتاباتهم على سجلات المحكمة الباقية من الحقبة العثمانية ـ يُغفِلون هذا الأمر في أثناء تقييمهم للمعطيات المقتبسة من هذه السجلات، فالسجلات المكتوبة تمثيل مبتنى عن الوقائع بعد حدوثها، وليست انعكاساً للواقع، وهي بذلك تعيد تأليف ما دار في المحكمة من أحداث وأقوال. ولا يعني هذا أن سجلات المحكمة تعوزها البنية المتروية، أو المعايير الإجرائية؛ فالتنوعات في اللغة واردة حتى في بعض الصيغ الرسمية، إلا أن هذه التنوعات تتسم كفايةً بالاسترسال على نحو يدفع إلى وجوب مَشْكَلة هذه السجلات بوصفها نصّاً؛ حتى يتسنى استخدامها مصدراً للمعطيات. وفي الواقع، قد تشكّل مسألة حقيقة وجود

مثل هذا التنوع ـ فيما يتعلق بتمثيل الشهادة الشفهية خاصة ـ مسلكاً منهجياً خصباً في مجال بحث هذه السجلات.

وتتعين إحدى الخصائص الجلية في الطبيعة المركبة لسجلات المحاكم في كونها مُجْمَلاً؛ فبالنظر إلى سجلات عنتاب التي تعود إلى منتصف القرن السادس عشر، نجد أن سجل كل قضية كان يُحتفظ به بطريقة متميزة، ومن ثمّ نجد أن عدد القضايا المدونة على جانب واحد من أيّ ملف من ملفات السجل ـ البالغ حجمه عشرة سنتيمترات في ثلاثين سنتيمتراً ـ كان يزيد قليلاً عن ثلاث قضايا. ومع هذا، كان من الممكن تسجيل إحدى القضايا المعقدة في صورة مدخلين أو سجلين أو أكثر، حيث يختص كل واحد منهما بدعوى أو بمشكلة من المشكلات المثارة في القضية. وعادةً ما تكون المدخلات القليلة في السجلات، والتي تشغل جانباً واحداً فقط من الملف أو أكثر، نسخاً حرفيَّة للمراسيم المكتوبة الصادرة من الحاكم الإقليمي، الـ«بيجلربك»، في مدينة مرعش، أو من السلطان.

وسُجِّلت كل قضية كما لو كانت قد وقعت كلها في وقت معين؛ أي كما لو أن المشكلة محل التقاضي قد حُسِمت في جلسة واحدة من جلسات المحكمة، ولكن بإمعان النظر في سجلات عنتاب، نرى أنها كانت تُسجل أحياناً بأسلوب خاصٍّ يُهمَلُ فيه الإطار الزمني لإجراءات المحكمة[٦]؛ فقد يكون السجل الذي يعرض قضية ما كما لو أنها فُصِل فيها في جلسة واحدة سرداً مرخّماً أو ضعيفاً لوقائع تلك القضية التي امتدت لأكثر من جلسة واحدة، و/أو التي تضمنت إجراءات مؤقتة كإرسال خطابات إلى الوكلاء تطلب البحث عن أدلة إضافية، أو التوجه لمعاينة دليل مادي لا يمكن جلبه إلى ساحة المحكمة، فلم يكن مرور الوقت من ثمّ عنصراً يُعتدُّ بتمثيله ضرورةً في عملية تدوين القضايا بسجلات المحكمة، وربما يُحذَف التفاعل الشفهي المهم بين الحضور في أثناء النقاش من السجل المكتوب، ولا يدوّن في السجل إلا تلك الشهادة الضرورية التي تساعد على التوصل إلى حلٍّ مُرضٍ للقضية.

لم يكن التحول من الشفهية إلى الكتابية إذن في اتجاه واحد مباشر على

---

(٦) أشكر إليزابيث زاكاريادو (Elizabeth Zachariadou)؛ لأنها لفتت انتباهي لتلك النقطة.

طوله، ولعلك تتساءل الآن: ما تأثير تلك الملحوظة في موضوعنا الأساسي؛ أي في التنوع في التمثيلات الكتابية لما يدور في المحكمة من خطاب؟ يعيد التسجيل الرسمي للشهادة التي يُدلى بها في المحكمة، والذي يجري فيه تحويل الخصائص الفردية للخطاب إلى لغة قانونية لائقة، تركيب فعل الخطاب الأصل، نازعاً عنه كونه فعلاً فردياً.

ولكن هل العكس صحيح؛ أي: أكلما زادت الخصائص الفردية تلك، زادت التعبيرات الاصطلاحية الواردة في سجل المحكمة قرباً مما «قاله المتقاضون أو الشهود بالفعل»؟ وبإزاء مهمة تكوين سرد متصل من عبارات المتقاضين الذين ربما وجدوا أنفسهم أقل إفصاحاً أمام المحكمة، هل من احتمالية لقيام كاتب السجل بتأليف ـ ولو جزئيّاً ـ ما قد يكون نقلاً حرفيّاً لما أدلى به المتقاضون، حال قراءته بشفافية؟ بعبارة أخرى: إلى أيّ مدى أعاد النص المكتوب صياغة الكلام الشفهي؟ ففي منتصف القرن السادس عشر في عنتاب، كان القاضي هو من يصوغ السجلات في شكلها المحكم من جلسات تكون مطولة أحياناً، وذلك بإملائه ملخصه على كاتب المحكمة؛ فتبدأ الصفحة الأولى ـ على سبيل المثال ـ من سجل المحكمة المؤرخ بيوم ٢٩ من شهر محرم عام ٩٤٨هـ بتعيين قاضٍ جديد يعلن أن السجلات مكتوبة أو مدونة من طريق القاضي حسام الدين أفندي. ومع أن كلمة «مكتوب» تعني أنه «خطَّهُ بيده»، فإنه من غير المرجح أن تكون تلك السجلات قد صيغت بالفعل بيد القاضي؛ فالراجح أن المراد بـ«الكتابة» هنا هو وضع التمثيل الرسمي الدائم المعتمد للقضايا(٧).

كانت المهمة الرئيسة للقاضي في وضعه لهذا السجل المكتوب تلخيص وقائع الجلسة؛ أي استخراج العناصر الضرورية للوفاء بمتطلبات الإجراء القانوني الصحيح، ومن ثمّ يتعين السجل المكتوب لقضية ما، والذي تشكّل هذه المتطلبات قوامه، ليس بوصفه مرآة تعكس الأحداث والعواطف الإنسانية، بل بوصفه منشوراً يُحوّل حزماً منفصلة من المواجهات إلى سرد

---

(٧) اقترح ويليام جراهام (William Graham) هذا التوجيه لمعنى كلمة «مكتوب» في هذا السياق، انـــظـــر: William Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1987), pp. 83-84.

مُركَّزٍ يفي بمجموعة معينة من المتطلبات. وعندما يشق صوت أحد الأفراد الجلسة ليُدْرَج في سجلات المحكمة، يجب أن نتساءل حول الجدوى التي يعود بها هذا التعبير العلني على صاحبه، وكذلك حول سبب احترام القاضي لقوة هذه الكلمات تحديداً.

على أيّة حال، تستكشف هذه المقالة التساؤلات حول الشفهية والتمثيل عبر فحص قضايا الطلاق التي فصلت فيها محكمة عنتاب في الفترة ما بين شهر أيلول/سبتمبر عام ١٥٤٠م إلى شهر أيلول/سبتمبر عام ١٥٤١م، وقد آثرنا تسليط الضوء على قضايا الطلاق ـ وعددها ثلاثون قضية من حوالى ألف ومائتي قضية اطلعنا عليها ـ نظراً لتعقيد الأمور القانونية والإجرائية ـ القانونية في هذه القضايا الاجتماعية الشائعة. وقد أقرّت الشريعة الإسلامية أشكالاً عديدة من الطلاق، يتطلب كلٌّ منها إجراءاتٍ مختلفةً في المحاكم، وأحياناً لا يستلزم البعض منها المثول أمام المحكمة إطلاقاً، إضافةً إلى أشكال مختلفة للشهادة أيضاً. وما يمكننا من سبر أغوار التساؤل إزاء دور المحكمة في نطاق الحياة الاجتماعية الذي يعجّ بالمشكلات هو الحقيقة التي مفادها أن جزءاً يسيراً فحسب من صيغ الطلاق المتنوعة المحددة في كتب الشريعة جرى تمثيله في محكمة عنتاب، على حين أقرّت المحكمة ممارسات عرفية لم ترد في نطاق الشريعة، وكذلك يستثير التحيّز الذكوري في التركيبة القانونية للطلاق لدى المسلمين التساؤلات حول مدى قدرة المرأة على الاستفادة من المحكمة لصالحها.

قبل الخوض في تحليل قضايا المحكمة، نودّ التشديد على محذورين: أولهما أن التصنيف الدقيق لأيّ مجموعة من القضايا ـ وهي قضايا الطلاق في حالتنا هذه ـ في سجل المحكمة ممارسةٌ مشوبة بالاعتباطية إلى حدٍّ ما؛ فلا تنحصر قضايا الطلاق في هذه السجلات في الطلاق فحسب، بل تتضمّن مسائل عامةً في مختلف الثقافات كنفقة المطلقة، ونفقة الأطفال، وكذلك التصرف في الملكيات خاصة. هذا إلى جانب اقترانات تحددها خصوصية الثقافة في عنتاب في القرن السادس عشر، تتعلق بالخيانة الزوجية، والاغتصاب، والأمراض العضال، وغياب الأزواج، وانتشار عادة القسم، بل يخاطر المرء بتركيب خطأ لتمثيل إحدى القضايا التي طُرِحت أمام المحكمة، كالطلاق، وذلك حال فشله في مَوْضَعَة معالجة المحكمة لهذه

القضية عينها في سياق ثقافتها ولغتها القانونيتين الأكثر اتساعاً.

ويتعيّن المحذور الآخر في الخطورة الواضحة التي يتعرض لها ابن اللغة الإنكليزية في أواخر القرن العشرين لدى محاولته تقييم اللغة التركية لساكني المدن والحضر الأناضوليين في منتصف القرن السادس عشر؛ فقد تتمخض هذه المناورة عن معايير مغلوطة تاريخياً لتقييم الخطاب «الأصيل»، أو لتأويل الظلال البلاغية والعاطفية للمعاني. وكما ذكرت آنفاً، فإن استيعاب الغرض من اختيار المتحدث لكلماته أو لإطار سرده للشهادة لا يمثّل التحدي الوحيد الذي يواجه الباحث المعاصر؛ ففي تحويل الأحداث الحية إلى موجز نصيٍّ، وضع كاتب السجل عقبة أخرى في سبيل القراءة الواضحة للشهادة المسجلة كما «نطق بها المتقاضون». ولهذا، وفي مسعى لتصحيح كلٍّ من المغالطات التاريخية التي لا يمكن تجنبها في قراءة النصوص عبر القرون والثقافات، وكذا لاستحالة الوقوف على ماهية الاعتبارات التي حدّدت السجل المكتوب، سنعرض بالفحص للقضايا؛ بغية التوصل إلى الكيفية التي تألّفت بها هذه القضايا: هل من ترابط بين تمثيل الخطاب الشفهي ونمط الطلاق؟ وهل من اختلافات في التمثيل بين الذكور والإناث؟ فإن كان الأمر كذلك، فعَمَّ تكشف لنا هذه الاختلافات بشأن عرف الطلاق، من ناحية، وبشأن ما تعنيه المحكمة لمرتاديها من ناحية أخرى؟

عنتاب ومحكمتها

تحمل الصفحة الأولى من سجل المحكمة، المؤرخ بـ ٢٩ محرم ٩٤٨هـ ٢٤ تموز/يوليو ١٥٤٠م، عبارة: «السجل الأصل لمحكمة عنتاب المَصونة». لقد كانت مدينة عنتاب المركز الإداريَّ لمقاطعة ـ سنجق بالعثمانية ـ صغيرة، ولكنها مزدهرة، وهي مقاطعة تحمل نفس الاسم «سنجق»، وواقعة في المنطقة الحدودية بين الجنوب الشرقي للأناضول وشمالي سوريا. وفي عام ١٥٤٠م، أُدمجت عنتاب في النظام الإداري للدولة العثمانية، وذلك عقب دخولها تحت حكم العثمانيين عام ١٥١٦م نتيجة لغزو السلطان سليم الأول للدولة المملوكية، ويتضح غموض الهُوية الجغرافية لهذه المدينة في واقعة وضع الإدارة العثمانية لها في البداية خاضعةً لاختصاص عاصمة حلب الإقليمية، التي أصبحت عنتاب تابعة لها اقتصاديّاً واجتماعيّاً، ولكن ما لبثت

أن تحولت إلى اختصاص إقليم دولكادير الذي تقع عاصمته في مرعش شمالاً. ووفقاً لضريبة الرؤوس عام ١٥٤٣م، بلغ عدد سكان المدينة عشرة آلاف نسمة تقريباً، في حين بلغ عدد سكان الإقليم كاملاً ستّاً وثلاثين ألف نسمة[٨]. وكانت عنتاب مدينة متوسطة المساحة في الأناضول، وكانت أصغر إلى حدٍّ ما من بعض مراكز الأناضول الحضرية القديمة مثل بورصة وقيصرية[٩]، وكانت الزراعة المصدر الأساسي للدخل فيها، إلى جانب موارد أخرى كالصناعة القائمة على نظام الطوائف الحرفية والتجارة، وكان للبداوة الرعوية دور غير هين في المقاطعة، وإن كان أقل فيها منه في الأقاليم المجاورة. أما فيما يتعلق بجغرافيتها البشرية، فقد كانت غالبية سكانها من الناطقين باللغة التركية، مما جعلها تبدو آنذاك أكثر تجانساً من غيرها من المقاطعات الأخرى الموجودة بالمنطقة[١٠]، وكانت نسبة السكان غير المسلمين في الإقليم ضئيلة جدّاً، بخلاف الحال في المقاطعات الشرقية التي حوت قدراً أكبر من التنوع الديني؛ فلم يكن في عنتاب إلا رَبْع أرمني واحد من أصل أربعة وثلاثين رَبْعاً، وقرية واحدة أرمنية أيضاً كانت تُجمَع بها ضريبة رأس من ستين أسرة غير مسلمة[١١]. وكانت عنتاب غنية بالأوقاف الدينية والتعليمية؛ ففي مسح للمنشآت الدينية أُجري عام ١٥٥٠م، قُدِّر عدد الأوقاف بأحد عشر مسجداً جامعاً، وتسعة وخمسين مسجداً صغيراً، وست

---

(٨) Hüseyin özdeğer, *Onaltıncı Asırda Ayintab Livası* (Istanbul: Istanbul Üniversitesi Iktisat Fakültesi, 1988), p. 115.

(٩) لتعداد بورصة السكاني، انظر: Haim Gerber, *Economy and Society in An Ottoman City: Bursa, 1600-1700* (Jerusalem: Hebrew University, 1988), p. 12.

قدر جربر التعداد السكاني للمدينة بأنه ١٩,٧١٤ في عام ١٦٣١م. وبالنسبة لقيصرية، قدر رونالد جيننغز التعداد السكاني بـ ٢٥٠٠٠ في عام ١٥٣٨م. انظر: Ronald C. Jennings, "Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri," *Studia Islamica*, vol. 48 (1978), p. 133, note 1.

(١٠) الملحوظات التالية معتمدة على الأرقام ١٨٦ و٣٧٣ و٢٣١ في مجموعة Tapu Tahrir.، وقد حللت هذه السجلات لعنتاب من قبل: özdeğer, Onaltıncı Asırda Ayintab Livası.

بالنسبة إلى المناطق المحيطة، فقد رجعت لكل من Tapu Tahrir Defter 184 (Birecik), 402 (Dulkadriye), and 998: حيث إنها تغطي ما يمثل اليوم الجنوب الشرقي للأناضول، وشمال سوريا، وشمال العراق). وتوجد كل تلك السجلات بأرشيف رئاسة الوزراء بإسطنبول.

(١١) Tapu Tahrir Defter 373, f. 44-45 and f. 289-290, and özdeğer, Ibid.

ويلاحظ أنه يحذف أي إشارة إلى السكان الأرمنيين بعنتاب في نسخته المنشورة لتلك السجلات.

مدارس دينية، وثماني زوايا للدراويش(١٢).

ونظراً لموقعها الحدودي، لعبت عنتاب دور المنطقة السياسية المقدمة، تتبادلها القوى الكبرى في المنطقة، وكانت حالة الرخاء التي عاشتها عنتاب عام ١٥٤٠م ـ وذلك عقب خروجها من معركة ثلاثية بين المماليك وتركمان الدولكادير والعثمانيين ـ كافية لعدم تأثر البنية الاجتماعية للحياة المحلية في المدينة بالتنافس الدائر سعياً لبسط النفوذ على الجنوب الشرقي للأناضول؛ فلم تكن الحصون المنيعة فحسب هي التي توفر «الحماية» لأهالي عنتاب، بل إنّ جولات الصراع حول هذه المنطقة في أواخر القرون الوسطى كانت تُحسَم وتُضيَّع في معارك منفصلة ليست بالطويلة، ومن ثمّ في حملات حدودية مدمرة. وكانت تلك الفترة بلا شك هي آخر الفترات التي تسقط فيها الأقاليم الكبرى في الشرق الأدنى نتيجة لمعارك أو حملات موحدة، ولا شك أيضاً أن التجانس السكاني للمدينة كان عاملاً إضافيّاً من عوامل الرخاء النسبي فيها. كما يبدو أيضاً أن المحكمة لعبت دوراً كقوة رئيسة في الحفاظ على النظام المحلي في ظل بيئة تعج بالاضطراب السياسي السائد آنذاك؛ فيشير التنوع الكبير في القضايا المعروضة على القاضي في الفترة ما بين عامي ١٥٤٠م و١٥٤١م إلى أن المحكمة كانت ساحة رئيسة للوساطة في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، وكذا الوساطة في العلاقات ما بين القرية والمدينة، فتركيبة سجلات محكمة عنتاب المنظمة ـ على النقيض من سجلات المحاكم في بعض المدن الأناضولية الأخرى كمدينة مانيسا ـ تبيّن لنا كيف أن المحكمة كانت تمارس عملها في تلك الفترة وفقاً لإجراءات راسخة(١٣).

إذا توسطت المحكمة لفضّ نزاعات بين مواطنين يخضعون

---

(١٢) Tapu Tahrir Defter 301,

الذي حلله في: Özdeğer, Ibid., pp. 141-193.

(١٣) أول سجل في سلسلة مانيسا (Manisa) مؤرخ ابتداءً من عام (٩٢٩هـ ـ ٩٥٣هـ)، ومن (١٥٢٢م ـ ١٥٤٦م)، تشكله مجموعة غريبة من خطابات مكتوبة صادرة من الأمراء العثمانيين المقيمين بالمدينة، ومقتطفات مختصرة لبعض الأحداث التاريخية، وقضايا المحكمة. ويبدو أن تلك المحتويات قد جُمِعَت من مجموعة أوراق مهمة، ووُضِعَت معاً لتكون سجلاً في وقت من الأوقات.

انظر: (Manisa Şer'iye Sicili No.1, National Library, Ankara).

لاختصاصها، فإن السجل المكتوب لكل قضية كان يتضمن أقوال أطراف النزاع من المتقاضين والشهود، فما القوى التي دفعت إلى ظهور متطلبات هذا النهج القانوني؟ من المهم أن ندرك مدى تَرَكُّب المصالح في محكمة عنتاب؛ وذلك لأنه في ضوء هذا التركب في المصالح مضى القاضي في صياغته للسجل الرسمي، وخاصة في تقرير كيفية تمثيل الشهادة الشفهية التي تتطلب الإجراءات إثباتها في السجل.

كان العرف القانوني الإسلامي من أبرز تلك القوى التي شكّلت هذا النهج القانوني، جاعلاً من محكمة عنتاب الرحم التي تُسْتَوْلَدُ منه القرارات؛ فأغلب القضايا التي كانت تُعرَض على قاضي عنتاب تبدو خاضعة للشريعة فيما يتعلق ببناها القانونية، ومصطلحاتها القانونية، والإجراءات التي تتخذها المحكمة بخصوصها[١٤]. وهنا نتساءل حول ماهية الشريعة بالنسبة لسكان عنتاب وقاضيها في منتصف القرن السادس عشر؟ لقد كانت الشريعة تتمثّل جزئياً في ذلك العرف المتوارَث الذي نُشّئ فيه القاضي كما كان الكثير من سكان عنتاب؛ فقد كانت المدارس الدينية الست الموجودة في المدينة ترعى جالية مقيمة من معلمي العرف القانوني الإسلامي ودارسيه، وتزودهم أيضاً بالمكتبات التي تحوي الأعمال الرئيسة في هذا العرف، كما كانت الشريعة أيضاً تقليداً حيّاً يتشكل في جزء منه من الآراء القانونية (الفتاوى) الصادرة عن المفتي العثماني، وهو عادةً ما يكون من الباحثين الفقهاء صدراً، أهّله تمرسه بالفقه لارتقاء هذا المنصب بالتعيين من السلطان[١٥]. وكان لعنتاب مُفتٍ معترف به محليّاً، مثل حسن أفندي، ولا دراية لنا بوضعه مفتياً بالتعيين، أم كان فقيهاً ذا مكانة علمية مُعتبرة جعلت الناس من أهل القرى وأهل الحضر يطلبون آراءه، ويأخذون بها في أمور بعينها. وأيّاً ما كان مركز مفتي عنتاب، فإن وجوده، كما سنرى، كان يمنع من تفسير الشريعة بما يتعارض مع المبادئ العامة لها.

---

(١٤) مرجعنا الأساس في ذلك هو: Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (London: Oxford University Press, 1964).

(١٥) فيما يتعلق بالمفتي العثماني، انظر: I. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde Ilmiye Teskilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988); Richard Repp, *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (London: Ithaca Press, 1986), and Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), esp. chap. 3.

لكن المحكمة كانت أيضاً عنصراً مهمّاً - إن لم يكن الأهم - في إدارة الدولة للعدالة؛ فكانت الدولة تعيّن القاضي، فنرى اسمه مدرَجاً في قائمة الموظفين الممثلين للحكومة المركزية - إلى جانب الحاكم وسلاح الفرسان بالمقاطعة - في الموجز المُصدِّر للإحصاء السكاني/الضريبي لمدينة عنتاب عام ١٥٤٣م[١٦]. وكان القاضي يشارك الحاكم في مسؤولية تطبيق قانون المملكة أو الدولة، واستخدامنا لمصطلح «الدولة» هنا لاحتمال فهم الرعايا العثمانيين في القرن السادس عشر تعبير الدولة (devlet) بوصفه الأسرة المالكة، والطبقات الحاكمة المرتبطة بهذه الأسرة[١٧]. وقد أخذت القوانين الملكية المطبقة على عنتاب شكل المراسيم المستقلة (الفرمانات)، وكانت تُدرَج في سجل المحكمة، إضافة إلى المستخلصات القانونية - وهي الأهم - التي تصدُرُ من السلطان والهيئات الحكومية المركزية، وكانت هذه المستخلصات أو التشريعات Kannunames على نوعين: **أولهما** التشريعات المحلية للإدارات الإقليمية الموضوعة طبقاً للطبيعة الاقتصادية والسكانية المحلية، وكذلك تبعاً للاحتياجات والأعراف المحلية، وقد صدرت تشريعات عنتاب عام ١٥٣٦م. ويتعيّن **الآخر** في القوانين المنطبقة في أرجاء الإمبراطورية في عمومها، وهذا النوع من القوانين يخضع للتعديل والإضافة بحسب السلاطين اللاحقين[١٨].

وموضع المحكمة كملتقى بين الشريعة والدولة يؤكده النمط الذي صيغت به العقوبات؛ فلم تكن بنية توقيع العقوبات في محكمة عنتاب تسير دوماً وفقاً لقواعد الشريعة الصارمة، التي يحدد القاضي العقوبة (التعزير) تبعاً لها، في ضوء اجتهاده (الرأي)، الذي من طريقه يستجمع القاضي معرفته الشرعية كُلَّها؛ بغية حلّ القضية المنظورة أمامه. وعلى حين جرى التأكيد على هذا

(١٦) يتكون سلاح الفرسان الإقليمي من زعيمين، وستة وثمانين سباهياً، ومئة وتسعة وخمسين جنديًا مسلّحاً (سيلو).

(١٧) انظر مجموعة الأوامر الملكية الصادرة للحكام والقضاة في فلسطين في القرن السادس عشر، في: Uriel Heyd, *Ottoman Documents on Palestine: 1552-1615: A Study of the Firman according to the Mühimme Defteri* (London: Oxford University Press, 1960).

حيث تضمّن تلك المجموعة شرحاً مفصلاً لنظام التنفيذ القضائي الموازي.

(١٨) درس قانون العقوبات الذي كان سارياً في عهد السلطان سليمان ونقل وترجم في: Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law.

العرف في الفتاوى الصادرة عن مُفتِي الدولة العثمانية في القرن السادس عشر[١٩]، لا نرى عقوبة تعزير حَكَمَ بها القاضي إلا في عددٍ قليلٍ من القضايا التي نظرتها المحكمة في الفترة ما بين عامي ١٥٤٠م و١٥٤١م، ولم يَجرِ تسجيل حكم القاضي إلا في عدد قليل من القضايا، على الرغم من كفاية معطيات القضية لاستجلاء الحكم، كما لم تُسجَّل العقوبة المزمَع توقيعها على الطرف المذنب في سجلات المحكمة إلا نادراً. وفي ظلّ عدم توافر الأمثلة لدينا على العقوبات التي صدرت من جهة أخرى غير المحكمة، من المحتمل أن تكون تلك العقوبات قد قُرِّرت بعد الإحالة للقانون الملكي الذي أصدره السلطان سليمان القانوني، فهذا على الأقل ما يستوجبه القانون الإقليمي لعنتاب، والمدون في مقدمة المسح السكاني/الضريبي الخاص بالمقاطعة عام ١٥٣٦م، والذي يفترض وجود نسخة منه لدى القاضي. أما فيما يتعلق بارتكاب ما يخالف القانون، فينصّ قانون عنتاب على ما يلي:

«. . . يُعاقَب كل من استجلب على نفسه العقوبة بما يستحقه بحسب جسامة جُرمِه. وتُحدَّد العقوبة وفقاً للقانون العثماني أيّاً ما كانت جسامة الجريمة، ولا تُستخدَم القوة لفرض شيء فيما عدا هذا»[٢٠].

لقد كانت الدولة مُمَثَّلة بشكل واضح في المحكمة، ليس عبر قوانينها فحسب، بل أيضاً من طريق موظفيها بالمقاطعة، فلم يكن وجود حاكم المقاطعة والمشرف على الأراضي الملكية (خاص إيميني)، ومعاونيهما بالمحكمة لاتخاذ اللازم فيما يتعلق بالقضايا التي تقع في دائرة اختصاصهم فحسب، بل كانوا أيضاً يَمثُلون أمام المحكمة كمتقاضين إذا تعلق الأمر بشؤونهم الشخصية، إضافةً إلى أن مُوفَدي السلطان ـ بجانب من كانوا يُعرَفون باسم «ضباط حامية القلعة» ـ كانوا يظهرون أحياناً في جلسات المحكمة شهوداً.

وإذا كانت المحكمة مُلزَمة بتطبيق كلٍّ من الشريعة وقانون الدولة، فقد

---

(١٩) Kemalpasazade, *Fetava Cem'iye*, Süleymaniye Library, MS Dar ul-Mesnevi 118, f. 31v, and Ebusu'ud, *Ba'z ul-Fetava*, Süleymaniye Library, MS Yeni Cami 685/2, f. 154r.

(٢٠) Tapu Tahrir Defter 186, f. 6r-v: "... siyasete müstahak olanlar [in]... istihkaklarina göre günah eyledükleri mahalde siyaset edeler; fi'lcümle cüzi ve küllī cera'im vaki' oldukda Kanun-ı Osmanīye muraca'at olunub alina; tecavüz olunub ziyade nesneleri alınmaya".

كان في هذه الساحة المحلية للعدالة لاعب ثالث. إنه المجتمع، حيث جرى تمثيل مصالح المجتمع بطرق متنوعة، فقد تبدى المجتمع جليّاً ومثالاً عبر الشهود المشاركين في كل قضية، الذين استدعاهم المتقاضون للإدلاء بالشهادة لصالحهم، أو كشهود عيان على المعاملات العادية كالبيع والشراء، أو تعيين الحُرّاس. وظهر المجتمع كذلك تلقائيّاً في كل قضية في صورة «شهود الحل»، وهم مجموعة من ثلاثة أو أربعة شهود عادةً، تشهد على صحة وإتمام أيَّة دعوى قانونية كليَّة. كما تَمثَّل تأثير المجتمع في قرارات المحكمة من طرق أخرى، حيث جرى استدعاء بعض السكان المحليين من ذوي الخبرة المهنية في مجال بعينه، وذلك لإطلاع القاضي على الأعراف المتبَعة في ذلك المجال عينه، فيتمكن القاضي، من ثمّ، من الفصل في نزاع لا دراية له بشعابه. وربما أدّى أفراد المجتمع أيضاً دور المحكَّمين في القضايا في المحكمة؛ ففي القضايا التي يمكن التوصل فيها إلى صلح بالتفاوض، كان القاضي يختار مجموعة من المحكمين طيبي السمعة الأخلاقية لينزل في حكمه على تزكيتهم. أما في القضايا التي تمثّل فيها سمعة الشخص الأخلاقية مرجعاً، فكانت آراء جيرانه تُستطلَع بهذا الخصوص، ليُقدم نتاج إجماعهم دليلاً في سجل المحكمة، فكان للجيران جماعةً سلطةُ المماثلة القانونية نوعاً ما؛ فتارةً باتهام بعض الأفراد بإحداث الفوضى في نطاق الجيرة، وأخرى مثولاً لمسؤوليته عن الضرر الذي وقع للأفراد القاطنين به.

إذن، فما موضع القاضي من عملية صنع القرار؟ لم تُميِّز سجلات المحكمة الرأي الشخصي للقاضي، فنجده مدوَّناً بصيغة المبني للمجهول: «حُكِمَ بكذا...»، ولم تُذكر كلمة «القاضي» إلا مرات قليلة في القضايا التي تطرقنا إليها، وكانت دائماً إشارة إلى أحكام قاضٍ سابق من قضاة عنتاب، أو قاضٍ من مقاطعة أخرى. ومن ثمّ، لن يُمكّن سجلُ المحكمة المرءَ من التحقق من وجود قاضٍ على رأس المحكمة، ما لم يكن على دراية بالنظام القضائي العثماني؛ فيعرض لتسمية المتقاضين والشهود، والمحَكَّمين، وممثلي سلطة الدولة الذين يقدمون الدعاوى إلى المحكمة، وإثبات حضورهم الفعلي، في حين نجد القاضي الذي يُعد نقطة الملتقى بين الدين والدولة والمجتمع، والذي اؤتمن على مهمة التوفيق بين أحكام الشريعة وقانون

الدولة وعرف المجتمع، شخصاً مجهول الهُوية، لا أثر له في نصوص السجل. فما يعكسه لنا هذا التمثيل الذي يخلع طابع الشخصية عن دور القاضي هو الإقرار بكون فصل القول في القضية نتاجاً لعمل منظومة قانونية برمّتها، وليس نتيجة توجيهات فرد بعينه.

الطلاق في النظرية القانونية الإسلامية

توجد داخل إطار الشريعة الإسلامية مجموعة مركبة من الصيغ التي يقع بها الطلاق، وأغلب هذه الصيغ يتضمن الشرط الجوهري في الطلاق، وهو أن يكون النطق بصيغة الطلاق صادراً عن الزوج، ولا يتسع المقام هنا لتفصيل أنواع الطلاق في القانون الإسلامي، وتطبيقات كلٍّ منها، فهذا خارج إطار هذا البحث[٢١]. ولكننا سنشير، بوجه الإجمال والاختصار، إلى الأنواع الرئيسة للطلاق؛ ومنها «الطلاق السني»، وتندرج تحته كل أنواع الطلاق التي أقرها النبي محمد، وما يميزه إمكانية الرجوع فيه بعد نطق الزوج بصيغة الطلاق، ومن ثمّ يصبح بإمكان الزوجين الاستمرار في زواجهما حال مراجعة الزوج زوجته خلال مدة معلومة. وقد "أُقِرَّ" هذا النوع من الطلاق على وجه الأساس لما فيه من إمكانية المصالحة، وحفاظه بذلك على مؤسسة الزواج المهمة اجتماعيّاً، ولكن إذا طلق الزوج زوجته بهذه الطريقة ثلاثاً، فإن الطلاق يصير بائناً، ولا يمكن للزوج الرجوع فيه؛ إلا إذا تزوجت الزوجة برجل آخر، ثم طلقها. وبعد ذلك يأتي أقل أنواع الطلاق مواتاةً؛ أي الطلاق البِدْعِيّ، وهو جائز على رغم استهجان النبي

---

(٢١) للاطلاع على مناقشة مختصرة عن مكانة المرأة في الفقه الحنفي، انظر: John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982), pp. 23-39.

وقد ناقش جوزف شاخت (Joseph Schacht) أحكام الطلاق بشكل أكثر شمولاً. انظر: Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, pp. 136-166.

وقد اعتمد في هذا الكتاب بوجه أساس على المذهب الحنفي. انظر أيضاً: Joseph Schacht, "Talâq," in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 8, pp. 636-640.

وأيسر كتب المذهب الحنفي الذي يمكن لمتحدثي اللغة الإنجليزية الاطلاع عليها كتاب **الهداية** للمرغيناني (١١٩٧). انظر: Burhan al-Din al-Marghinani, *The Hedaya, or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws*, translated by Charles Hamilton (London: Wm. H. Allen and Co, 1870).

وللاطلاع على مناقشة شاملة للطلاق في المذهب المالكي، انظر: Aharon Layish, *Divorce in the Libyan Family* (New York: New York University Press; Jerusalem: Magnes Press, 1991).

إياه، وهو طلاق لا رجعة فيه، ويقع بلفظ الطلاق ثلاث مرات متتالية، أو بصيغة الطلاق البائن. وتميز سجلات عنتاب بين هاتين الطريقتين؛ فتسمي الأول طلاقاً ثلاثاً، والآخر طلاقاً بائناً.

ومقصدنا في هذا المقام وقوع الطلاق بصوره هذه من طرف الزوج بمجرد لفظه صيغة الطلاق دون إلزام بإبداء أسبابه. ومع ما قد يكون لمنزلة المرأة ـ مثل مكانتها الاجتماعية ـ من أثر في تسوية الطلاق، تظل المرأة بلا دور في هذه العملية؛ إذ يتحدد الطلاق أحادي الطرف بفعل لفظ الزوج شفاهةً، وكذلك بفعل نواياه، وحالته العقلية والجسدية وقت تلفّظه به. وكان الطلاق أحادي الجانب أقل بنود قانون الأسرة المسلمة إرضاءً لدى المرأة، كما كان المذهب الحنفي ـ الذي ساد معظم الولايات التي خضعت للحكم التركي بما فيها العثمانيون أنفسهم ـ الأشد صرامةً فيما يتعلق بإمكانية رفع المرأة لدعوى الطلاق، وحصولها عليه. وعلى الرغم من معاناة النساء فيما يتعلق بقانون الطلاق، فقد كُنَّ أفضل حالاً في شؤون أخرى، وخاصة فيما يتعلق بقدرتهن على التحكم بأموالهن وممتلكاتهن؛ فقانون الطلاق يحفظ لهن مصدراً مهمّاً من مصادر الثروة المادية هو المهر؛ فيجب على الزوج دفع أيّ جزء لم تأخذه الزوجة من مهرها لدى الطلاق، وذلك سواء كان الطلاق سنيّاً أم بدعيّاً، وكذلك يجب عليه أيضاً توفير النفقة المالية لمطلقته خلال فترة العدة، وهي فترة الانتظار التي لا يمكن للمرأة الزواج فيها عقب الطلاق، والتي يتعين المقصد منها في الوقوف على حقيقة حمل المرأة من عدمه.

فإن كان إنهاء الحياة الزوجية برغبة المرأة نفسها، فهذا متاحٌ لها بصيغة من الطلاق تُعرفُ باسم «الخُلع»، كانت هي الآلية الرئيسة التي تتيح للمرأة هذا الأمر، على الرغم مما تفرضه عليها من تضحيةٍ بحقها في حفظ ممتلكاتها الزوجية؛ إذ يوافق الزوج ـ في هذا النوع من الطلاق ـ على طلب زوجته الطلاق منه مقابل تخلّيها عن حقوقها المالية، وعن النفقة الواجبة لها في فترة العدة، وربما عن ممتلكاتها المنزلية. وعلى الرغم من أن الخلع في الفقه التقليدي لا يتطلب بالضرورة تنازل المرأة عن حقوقها المالية المكتسَبة من الزواج، فقد أصرّ إبراهيم الحلبي ـ الذي كانت مؤلفاته في الفقه الحنفي في أوائل القرن السادس عشر المرجع الفقهي الأوسع انتشاراً في الدولة

العثمانية[٢٢] - على مبدأ الطلاق مقابل العوض المادي في شرحه للخلع[٢٣]. ويقع الخلع عموماً بطلقة واحدة في مقابل التعويض المادي، وسيُشار في هذه المقالة بعبارة «الطلاق في مقابل التعويض المادي» إلى الخلع، وهو الذي يعرف في الغالب باسم «الطلاق المتبادل»؛ لأن التعويض المادي كان السمة المميزة للخلع بالدولة العثمانية في القرن السادس عشر.

الطلاق في سجلات محكمة عنتاب

كانت هذه، باختصار شديد، الأنواع الرئيسة للطلاق على نحو ما تفصّلها النظرية القانونية، ولكن كيف انعكست هذه النظرية تطبيقاً عمليّاً في محكمة عنتاب؟ فسجلات المحكمة لا تعطينا سوى صورة محدودة لممارسة أو مشكلة اجتماعية معينة تتبدى في حالة الطلاق، فسجلات محكمة عنتاب لعامي ١٥٤٠م و١٥٤١م لا تمثّل سوى طيف جزئي من أنواع الطلاق المتعددة التي سبق أن ذكرناها. وهكذا صفر اليدين نشرع في استكشافنا أنواع الطلاق، وكيفية تمثيلها في المحكمة؛ فلا وجود لأنواع الطلاق التي وقعت بمجرد نطق الزوج بصيغة الطلاق في أروقة المحكمة، ومن الممكن - بل من المرجح - أن أغلب حالات الطلاق في مدينة عنتاب في ذلك الوقت كانت من هذا القبيل.

يكشف غياب هذا الشكل الأساس للطلاق عن أمرٍ مهم بخصوص دور المحكمة، وتميط معضلة «الشفهية والتمثيل» اللثام عن السبب وراء عدم ظهور قضايا الطلاق التي كانت تقع من جانب الزوج (أحادية الطرف) في المحكمة؛ فاللجوء إلى المحكمة في قضايا الطلاق، كما سنرى، لم يكن ضروريّاً إلا في حالة الاحتياج إلى إثبات عبارة شفهية خاصة بغرض التوثيق. ولم يكن الطلاق من جانب الزوج (أحادي الطرف) يحتاج إلى شهادة رسمية، ولا إلى شهود، فكل ما كان يتطلبه هو أن ينطق الزوج بصيغة الطلاق. فإذا طُعِن في صحة الطلاق؛ لأن الزوج لم يقله مثلاً، أو لأنه قاله

---

(٢٢) للمزيد حول انتشار مؤلفات الحلبي القانونية، وكتابه **ملتقى الأبحر**، انظر: Şükrü Selim Has, "The Use of Multaqa'l-Abhur in the Ottoman Madrasas and in Legal Scholarship," *Osmanlı Araştırmaları*, vol. 7-8 (1988), pp. 394-418.

(٢٣) انظر إبراهيم بن محمد الحلبي، **ملتقى الأبحر** (القاهرة: [د. ن.]، ١٨٨٤)، ١/٣٠٣.

على نحو غير مقبول قانوناً، لا يكون عليه إلا أن ينطق بصيغة الطلاق مرة أخرى بشكل صحيح. بعبارة أخرى، لم يكن من مكاسب تُبتغى من الذهاب إلى المحكمة[٢٤]. ونظراً لأن القضاة العثمانيين كانوا مخولين بفرض مصاريف باهظة إلى حدٍّ ما على المتقدمين إلى المحكمة، فممّا لا شك، فيه أن عدم الذهاب للمحكمة كان أمراً مُجدياً[٢٥].

ومع ذلك نجد آثاراً للطلاق الواقع من طرف الزوج في سجلات المحكمة؛ فنرى الدليل على حدوثه في القضايا التي رفعتها نساء مطلقات واجهن عقبات في استعادة مهورهن المستحقة لهن بسبب هذا الطلاق، فهذه القروية حبيبة ـ على سبيل المثال ـ قد قاضت زوجها السابق حضر فقيه؛ مطالِبة إياه بمبلغ قدره مائة وأربعة آقچه، وسِوار، بالإضافة إلى مهرها. وقد حصلت بالفعل على عُمْلَتَي فلورين ذهبيتين ـ أي ما يعادل مائة وستين آقچه ـ في نزاع جرت تسويته بالتحكيم[٢٦]، في حين لم تتمكّن «ستّي لايش»، وهي من سكان المدينة، من استعادة مهرها من زوجها السابق حاجي ناصر، وذلك لشهادة اثنين بأنها قد كانت وهبته له مسبقاً، ولكنها استطاعت أن تحصل على مبلغ قدره ٢ آقچه لكل يوم من أيام العدة كنفقة لها، وآقچه واحدة لكل يوم كنفقة لابنتها صالحة[٢٧].

وعندما ننظر إلى حالات الطلاق التي وقعت في محكمة عنتاب، نرى وجود علاقة بين نوع الطلاق وطبيعة الشهادة الشفهية المسجلة، وأكثر حالات الطلاق حدوثاً هي الخلع، أو الطلاق في مقابل تعويض مادي،

---

(٢٤) لاحظ أهارون لايش (Aharon Layish)، بناءً على ما استنبطه من سجلات المحكمة الليبية الحديثة، وجود أسباب وراء تسجيل حالات الطلاق في المحكمة، إلا أنه لم تظهر أهمية ذلك إلا بعد سنين. من هذه الأسباب توضيح الحالة الاجتماعية (وهو أمر مهم للمرأة إذا أرادت أن تتزوج مرة أخرى بعد طلاقها)، وكذلك التوصل إلى اتفاق مُرضٍ حول الممتلكات والالتزامات المالية. انظر: Layish, *Divorce in the Libyan Family*, pp. 28-29.

(٢٥) للمزيد حول رسوم المحكمة، انظر: Pulaha and Yücel, "I. Selim Kanunnamesi (1512-1520) ve XVI: Yüzyılın Ikinci Yarısının Kimi Kanunları," p. 31.

(٢٦) AS161 51a.

وقد ذكرت كل المبالغ المالية في البحث بعملة الآقچه العثمانية، وقد كانت المبالغ التي طالبت بها حبيبة، والمبالغ التي حصلت عليها بعملة الآقچه الحلبية (الآقچه العثمانية تساوي ٢,٥ آقچه حلبية).

(٢٧) AS161 12d, 13 a.

وكان تسجيل هذا النوع من الطلاق هو الأكثر رسمية من الأنواع الأخرى. ويلي الخلعَ في السجلات من حيث الكثرة الطلاقُ الواقع بعد اتهام الزوجة بالخيانة الزوجية، ففي مثل هذه القضايا، كانت التعبيرات الشفهية المستخدَمة أكثر تنوعاً وفردية، إلا أنها كانت موثقة فيما يبدو في شكل مجموعة محددة من الجمل التي كانت تُستخدَم في صياغة هذا النوع من القضايا. وتأتي مجموعة ثالثة من القضايا تتمثل في حالات «الطلاق المشروط»، وهي التي تقع عندما يقسم الزوج قسماً يُلزم نفسه فيه بتطليق زوجته، كأن يقول: «إذا فعلت كذا وكذا، فإن زوجتي تكون طالقاً مني»، وهنا يبدو تمثيل الشهادة اللفظية أكثر حرفية، فتُسجل العبارات كما نطق بها المتقاضون فعلاً. وفي كلٍّ من هذه المجموعات الثلاث من القضايا، نرى اتساقاً في الصياغة فيما يتعلق بمنح الامتيازات لأيٍّ من شهادة الزوج، أو شهادة الزوجة؛ ففي قضايا الخلع تُسجل شهادة الزوجة بصيغة الكلام المباشر قبل شهادة الرجل، وتُصاغ شهادة الرجل في صيغة الكلام المنقول؛ أي رواية عن الزوج، على حين يكون العكس صحيحاً في المجموعتين الأخريين من قضايا الطلاق. وهنا يجب أن نتذكر ما ذكرناه مسبقاً من أن التقسيم الدقيق للقضايا لا يكون مُجدياً دوماً؛ فبعض قضايا الطلاق لا يندرج بدقة ضمن أيَّة مجموعة من المجموعات الثلاث التي أوردنا. وربما ليس غريباً أن نكتشف أن الظروف التي أدت إلى الطلاق في تلك القضايا كانت مذكورة بشكل واضح إلى حدٍّ ما. إن مثل تلك القضايا، التي تحدث على هامش المجموعات المألوفة من قضايا الطلاق، قد تأخذنا في واقع الأمر إلى أعماق الأحداث الحياتية في عنتاب خلال القرن السادس عشر.

الخلع أو الطلاق مقابل تعويض مادي

كان طلاق الخلع الأكثر تكراراً في محكمة عنتاب في الفترة من عام ١٥٤٠م إلى عام ١٥٤١م، وفيه تتنازل الزوجة عن حقوقها المادية في الزواج مقابل الطلاق. ومع ذلك، لا تستخدم سجلات عنتاب الخلع كمصطلح قانوني (أو أي من المصطلحات التصنيفية الأخرى) في القضايا التي تندرج بعناصرها الأساسية، ونظامها الإجرائي تحت هذا النوع من أنواع الطلاق. ففي الفترة التي عرضنا لها بالبحث هنا، نعثر على تسع قضايا يمكن الجمع

بينها على أساس سمة أساسية مشتركة، وهي تنازل الزوجة طوعاً عن حقوق ملكيتها في الزواج، يُضاف إليها ثلاث قضايا أخرى من هذا النوع من بين أربعين قضية أو ما يقارب ذلك يرجع تاريخها إلى الفترة بين عامي ٩٤٥هـ و٩٤٦هـ، وهي موجودة في السجل الأول من السجلين اللذين بحثنا فيهما. وتسير سجلات هذه القضايا عامةً بنفس الإجراءات المباشرة، وتميل لكونها خالية من أيّ تفاصيل، فيَمْثُل كلٌّ من الزوج والزوجة في المحكمة، أو الوكيل القانوني لأحدهما أو كليهما، وتحدد الزوجة ما ستتنازل عنه مقابل تطليقها، ويطلقها الزوج طلقة بائنة (وذلك إما بأن يطلقها ثلاثاً، أو بأن يطلقها طلقة واحدة بائنة)، ثم يعلن كلا الزوجين عدم وجود أيّ ادعاءات أخرى لطرف منهما على الآخر. وفيما يلي مثال على حالة طلاق بطريق الخلع:

«ذهب أحمد بن خليل إلى المحكمة موكلاً عن منير بن عبد الله في أمر الطلاق، وحضرت معه عائشة بنت إيميت تاجر الحديد والخردوات، وزوجة منير. قالت عائشة الجملة الآتية: «إني أتنازل عن مهري الذي هو في حوزة منير، وكذلك عن نفقة عدتي، وليس لي أيّ استحقاقات أو مطالب أخرى». وعندما ذكرت ذلك، طلقها أحمد الذي وكله منير[٢٨] ثلاثاً نيابة عن منير مقابل تنازلها عن المهر، وعن نفقة العدة. ولم يبقَ لأيٍّ منهما عند الآخر أيُّ استحقاقات أو مطالب، وحُسِمَت القضية، وانتهى التقاضي، وحدث الانفصال بين الزوجين»[٢٩].

والسؤال هنا: ما الذي أتى بحالات الخلع إلى المحكمة؟ لم يكن الأمر متعلقاً، كما يظن المرء للوهلة الأولى، بالتنازل عن الملكية؛ لأن التنازل عن الملكية كان يحدث في الطلاق العادي (الطلاق أحادي الطرف) أيضاً الذي كان يقع خارج نطاق المحاكم في عنتاب. إن ما كان يؤدي لرفع قضايا طلاق الخلع في المحاكم ـ وبالطبع ما كان يتطلب خضوعه لإجراءات المحكمة ـ هو ما يتطلبه من تصريح المرأة بموافقتها على التنازل عن حقوقها

---

(٢٨) كُتِب هنا «كوكيل عن عائشة المذكورة»، وذلك إنما هو على سبيل الخطأ من الكاتب، وقد قمت بتصحيح هذا الخطأ.

(٢٩) AS161 4b.

المالية المترتبة على الزواج، وهي عبارة تتضمن إبداء رغبتها في الطلاق. فإذا لم تسمع المحكمة منها ذلك، فلا يكون الطلاق خُلعاً، بل يكون طلاقاً من جانب الزوج فقط، ومن ثمّ لا يكون بإمكان الزوج قانوناً أن يحرم زوجته من مهرها، أو أيّ حقوق مالية أخرى لها[٣٠]. إضافةً إلى ما سبق، قد يكون تسجيل تنازل المرأة في المحكمة في صالحها؛ فالسجل المكتوب دليل على حصولها على الطلاق، وعلى أن زوجها قد أجاب طلبها وطلقها، وهو ما يعدّ، من بين أمور أخرى، في صالحها إذا أرادت أن تتزوج مرة أخرى.

وفي معظم حالات طلاق الخلع، نجد عبارات النساء، فيما يتعلق بالتعويض، متطابقة إلى حدٍّ كبير، مثل: «أنا أتنازل عن مهري، ونفقة عدتي، وكل حقوقي المالية»، وهذه السمة الشكلية لعباراتهن ـ التي تَستخدِم دوماً لغة قانونية بدلاً من الكلمات العامية ـ كاستخدام كلمة «مهر» بدلاً من كلمة «نكاح»، أو «كالين»[٣١]، تعكس لنا نوعاً من الإيجاز الذي كان متّبعاً في المحاكم، واستخدامها لصيغة قياسية لتدوين العناصر الأساسية في قضايا لم تكن في حقيقتها إلا أشكالاً متعددة للتسويات المالية. وتعكس لنا الصيغ المستخدمة في سجلات المحكمة المكتوبة موقف المحكمة من الخلع، فقد كانت تعده إجراءً روتينيّاً لا يُثبَت في السجلات إلا ما كان من عناصره الأساسية، أما التفاصيل المتعلقة بتبادل الملكية المترتبة عليه، فإنها تُتْرَك ليتم الاتفاق بشأنها خارج نطاق المحكمة.

لقد كان من الممكن أن تُضاف إلى تلك المجموعة من الصيغ بعض الإضافات البسيطة المتعلقة بالأملاك، فقد حصلت امرأتان، هما سلطان وحليمة، على عملة فلورين ذهبية عند حصولهما على الطلاق، وهذا على

---

(٣٠) Al-Marghinani, *The Hedaya, or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws*, p. 115

(٣١) كلمة كالين (kālin)، أو قالين (qālin)، هي الكلمة الدارجة للكلمة الفارسية كابين (kābin)، وتقال باللغة التركية كابينليك (kābinlik). انظر: James W. Bluehouse, *A Turkish and English Lexicon* (Istanbul: H. Matteosian, 1921), pp. 1423 and 1513.

واستبدال القاف بالكاف في الكلمة العامية ربما نتج عن تشابه الأمر بالكلمة العربية لكلمة «قالي qālī»، التي تعني المهر الآجل، فكلمة «كالين» (kālīn) تُستخدَم للدلالة على المهر الآجل، في حين تُستخدَم كلمة «نكاح» عندهم للدلالة على المهر العاجل. انظر كذلك: AS161 1c؛ حيث استخدمت كلمة كابين (kābin) في التعبير عن المهر دون تفرقة بين ما إذا كان آجلاً أم عاجلاً (حيث إن كلمة المهر تُستخدَم في أغلب القضايا).

الرغم من تنازلهما عن حقوقهما المادية المكتسبة بالزواج - أي المهر - ونفقة العدة. كما طالبت امرأة أخرى تُدعى جولباشا بعشرين آقچه. وفي قضية أخرى، جرى تسجيل ما كان من الواضح أنه نزاع على الأملاك في سجل القضية أن الزوج محمداً قد «تنازل عن جميع الدعاوى... التي تتعلق بأمر (غير مقروء)، ومتاع المنزل وما إليه»[٣٢].

تشير القضيتان، التي يعود تاريخ إحداهما لعام ٩٤٥هـ، إلى عدم تنازل بعض النساء بسهولة عن حقوقهن المادية، مما كان يدفع أزواجهن إلى اللجوء إلى المحكمة؛ لإرغامهن على التسوية. ونرى اختلافاً بين طلاق «مامه» وقضايا الخلع العادية؛ فلا نجد بها ما يدل على نطق الزوج بلفظ الطلاق، ولا تحوي إلا عبارة مامه التي سُجِّلت بناءً على طلب زوجها، وهي: «هذا إسماعيل، زوجي، وقد وافق على أن يطلقني، وأنا أتنازل عن نفقة الزوجية، وعن مهري، وعن نفقة عدتي. أعطيه أيضاً ألف آقچه قيمة المتاع، وكذلك خلخالاً...»[٣٣]، وربما كانت مامه هنا تقاوم التنازل عن حقوقها، وتحاول الحصول على طلاق عادي. وفي قضية عام ٩٤٥هـ، طالبت دولت بمهرها، ونفقة الملبس، ونفقة العدة، ولكنها فشلت في الحصول على كل ذلك؛ لأن زوجها أمين استطاع أن يأتي بشاهدين شهدا بأنها قد تنازلت عن كل ذلك بالكامل[٣٤]. ونجد هنا أن عبارتي المرأتين قد سُجِّلتا باللغة العامية، وهو ما يؤيد فكرة هذا البحث التي تقول إن صياغة القضايا غير الروتينية كانت تَستخدِم عبارات أقل رسمية، وأقرب إلى ما قاله المتقاضون بالفعل.

إن هاتين القضيتين اللتين تحتملان حدوث مقاومة من المرأتين تشبهان في نهاية الأمر قضايا الخلع، ولكن ربما يكون ذلك التصنيف مبالَغاً فيه، أو في غير موضعه، فالمحكمة ذاتها لم تهتم بتصنيف قضاياها، وعلينا بدلاً من ذلك أن نحترم إغفال سجل المحكمة لهذا الأمر بالقدر نفسه الذي نحترم به صياغة المحكمة للقضايا. وسيكون من التضليل، في واقع الأمر، البحث

---

(٣٢) قضايا سلطان وحليمة وجولباشا ومحمد موجودة على التوالي في AS161, 22b, AS161 168c, AS2 282a, and AS161 10b.

(٣٣) AS2 267b.

(٣٤) AS1 61 1c.

عما يتطابق بدقة مع تصنيفات الشريعة المشروحة بعناية في الكتب القانونية، أو الاعتماد على الكتب القانونية في تفسير تلك القضايا المعقدة غالباً، والغامضة بالنسبة لنا، والتي لُخّصت في سجل المحكمة، وهذا ناتج إلى حدٍّ كبير من تشعّب مسألة الطلاق، والتباسها بقضايا أخرى. ولربما كان سجل المحكمة بعض قطرٍ من سيل غيثٍ يكمن تحت سطح النصوص المختصرة لهذا السجل. وفيما يلي نُوردُ سجل قضية طلاق تانريفيردي وزوجته عين، التي قال إنها ليست سعيدة بحياتها معه.

«عندما حضر تانريفيردي بن محمد، وزوجته عين بنت مقصود، وكلاهما من قرية تشاجدجي، (إلى المحكمة)، قال تانريفيردي: «إن عيناً الماثلة أمامكم زوجتي، وهي ليست سعيدة بحياتها معي، وقد أعطيتها بقرة تساوي ألف آقچه، فلتعدها إليَّ وسأطلقها، ولتتنازل أيضاً عن نفقة عدتها، وعن مهرها، وعن حقوقها الأخرى». وعندما تنازلت عين المذكورة عن البقرة، وعن نفقة عدتها، وحقها في الملبس، وكذلك عن مهرها وحقوقها الأخرى، قال تانريفيردي المذكور: «أنا أطلق عين طلقة بائنة». ولم يتبقَّ لأيٍّ منهما ادعاء أو مطلب تجاه الآخر، وقد انفصلا كلاهما عن الآخر، وأُثبِت ذلك في السجل»[٣٥].

ويشير تنازل عين عن حقوقها الواجبة لها بمقتضى الزواج إلى كون هذا الطلاق نوعاً من الخلع، ولكن لماذا صرح تانريفيردي على الملأ بعدم سعادة زوجته معه؟ فهذا اعتراف منه بتقصيره في واجباته الزوجية، وهو ما يُذهلُ القارئ المعاصر؛ لكونه غير معتاد في معايير محكمة عنتاب. ولكن إن عُرِف السببُ، بَطُلَ العجب، فبمقارنة هذه القضية بقضية أخرى مُثبَتة في المحكمة سابقة عليها بتسعة أشهر، ومرتبطة بها أيضاً على نحو جلي، فقد اتهمت عينٌ حماها باغتصابها، وجاء في سجل المحكمة ما يلي:

«حضرت عين بنت مقصود، من قرية هاجركيبن، إلى المحكمة. وحضر حموها محمد بن إيميت. وقد رفعت الدعوى التالية: «أجبرني محمد والد زوجي على ممارسة البغاء معه، وسلبني عذريتي». وبسؤال محمد عن ذلك

---

(٣٥) AS2 300c.

أنكره. وعندما سئل أهل القرية، قالوا: «محمدٌ رفيقنا منذ كنا أطفالاً، ولم نرَ أو نسمع منه سوءاً، ونعدّ أهله لنا أصدقاء». وقال خدافيردي، زوج أم الفتاة: «سألتها من قبل مرات عديدة، فقالت لي: لا، ولم تخبرني بأيّ شيء، وها هي الآن تفصح عن ذلك». وقد أثبت هذا كما حدث في الجلسة»[٣٦].

والسيناريو الذي يبدو أصدق احتمال هنا، هو أن زواج عين وتانريفيردي حالة من حالات زواج الأطفال، الذي كان شائعاً في الأناضول في القرن السادس عشر[٣٧]، وكان من مظاهره أن تعيش عروس الطفل في بيت والد زوجها. ويقول زوج أمّ الفتاة إنه قد سألها مرات عديدة، ربما ليتأكد من عدم مضايقة والد زوجها لها، ولكنها لم تَشْكُ شيئاً حتى وجهت لحميها هذا الاتهام. وتشير حقيقة عيش عين وتانريفيردي في قرية أخرى وقت طلاقهما إلى حدوث محاولة - غير ناجحة كما سنعرف فيما بعد - للحفاظ على الزواج بإبعاد الزوجين عن منزل والد الزوج، وهذا على الرغم من أن شهادة جيرانه من أهل قريته قد برأته من تهمة الاغتصاب. وبينما كان على عين التضحية بحقوقها المادية لتهرب من هذا الوضع المحزن، نجد أن ملاحظات المحكمة في سجلها المكتوب عن حالتها العقلية تنم عن رغبتها في الاعتراف بالمأزق الذي تعيشه الفتاة، مما يشير بوضوح إلى أن المحكمة ربطت بين تلك القضية وبين سابقتها.

طلاق الزنا، وطلاق الشرف

كانت حالات الطلاق التي تلي اتهام المرأة بالزنا الأكثر تعقيداً من نوعها، التي عُرضت على محكمة عنتاب. ويبدو أن العرف هو مصدر هذا النوع من الطلاق، وعلى الرغم من انتشاره، أُدمِج في مجموعة القوانين التي صدرت في عهد السلطان سليمان. وقد فرضت هذه المجموعة من القوانين

---

(٣٦) AS161 136c.
نتوجه بمزيد الشكر والعرفان للأستاذ سيناسي تكين، الأستاذ بجامعة هارفارد، وذلك لمعاونته إيانا في فهم عبارة الشهود في تلك القضية.

(٣٧) فيما يتعلق بزواج الأطفال، انظر: Ilber Ortaylı, "Anadolu'da XVI: Yüzyilda Evlilik Ilişkileri Üzerine Bazı Gözlemler," *Osmanlı Araştırmaları*, vol. 1. (1980), pp. 33-40.

غرامة مادية على الزوج الذي لا يطلق زوجته الزانية، على النحو التالي:

«إذا قبل الزوج بها/ بفعلها، وكان غنياً، يجب أن يدفع مائة آقچه ضريبة كونه ديوثاً؛ ولكن جرت العادة على دفع ثلاثمائة آقچه ضريبة على هذا، فإن كان متوسط الحال، فعليه دفع خمسين آقچه. وإذا كان فقيراً، يدفع أربعين أو ثلاثين آقچه»[(٣٨)].

وتفادياً للتعطيل الصريح لحدّ الرجم حتى الموت الذي توجبه الشريعة على الزناة[(٣٩)]، فرضت مجموعة قوانين سليمان مجموعة من الغرامات على الطرف المُدان حسب حالته الاقتصادية والاجتماعية. ومن المثير للدهشة، أن مبلغ الثلاثمائة آقچه، وهو غرامة الديوث المتعارف إليها، كان الحدّ الأقصى للغرامات التي تُفرَض على الزناة، رجالاً أو نساء.

وفي الفترة الزمنية محل البحث، حدثت ثلاث وقائع طلاق بسبب الزنا، اعترفت الزوجة وشريكها في قضيتين منها بارتكابهما جريمة الزنا. حتى في القضية الثالثة، التي ادعت فيها المرأة المتهمة أنها تعرضت للاغتصاب، فُسِخ عقد الزواج نتيجة لحدوث هذه العلاقة[(٤٠)]. وفي تلك القضايا، يتحدث الزوجان كلاهما، والأهم هنا تصريح الزوج بنقص أخلاق زوجته بوصفه سبباً في فسخ الزواج. ورغم تطابق القضايا الثلاث من حيث الصياغة، نلحظ وجود مساحة ملحوظة للتعبير عن المضمون الانفعالي - أي الحِدَّة - الذي عبّر الزوج خلاله عن إدانته لأخلاق الزوجة:

القضية الأولى: **شنوق**: إن امرأة كهذه لا تستطيع أن تلتزم في سلوكها حسن الخُلق لا تصلح زوجة لي. ولهذا، أطلّقها ثلاثاً.

القضية الثانية: **محمد**: هذه المرأة زوجتي، ولكنها لا تطيعني، وقد

---

(٣٨) Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, pp. 57-58 and 95-96.

(٣٩) يُشترَط لتنفيذ عقوبة الرجم أن يكون الشخص مسلماً حرًّا عاقلاً بالغاً محصناً.

(٤٠) هذه القضايا موجودة في: AS161 335b, c, AS2 1b, 2a; AS2 154c, 155a, b.

وفي قضية أخرى من قضايا الطلاق الواقع بسبب الزنا، وقعت عام ٩٤٥هـ، وأثبتت في سجل عنتاب رقم AS161 ، نجد أن الزوجة وشريكها قد اعترفا بالزنا في سجل، وفي السجل الذي يليه تنازلت الزوجة عن حقوقها المالية التي تجب لها بمقتضى الزواج، وقام زوجها بتطليقها طلاقاً بائناً (ثلاث طلقات). ونلاحظ أنه على خلاف الحال في القضايا الأخرى، لم يظهر للزوج صوت في تلك القضية إلا في نطقه بكلمة الطلاق فقط.

لوثت شرفي. فلتتنازل عمَّا تبقى لها من مهر، ونفقة عدتها، وعما تملكه من متاع البيت، وعن الغطاء والفراش، وعن كل الأشياء الأخرى. ولتحتفظ بابنتي الصغيرة طالما أنها لن تتزوج برجل آخر، ولتعتني بها دون أن تطالبني بنفقتها، وسأطلقها.

القضية الثالثة: علي (الذي ادعت زوجته أنها اغتُصِبت): إن عائشة زوجتي، ولكنها لا تصلح لي، فهي لا تطيعني، كما أن سلوكها الأخلاقي غير سوي، وهي امرأة مزعجة. فلتتنازل عن مهرها، وعن نفقة عدتها، وسأطلقها.

وتنازلُ الزوجِ عن زوجته يتضمّن، كما نرى، بوجه أساسي مطالبته إياها بالتنازل عن مهرها وحقوقها المادية الأخرى التي تجب لها عادة في حالة الطلاق العادي. ونلحظ في هذه القضايا أيضاً تشابهاً في سجل تنازلات الزوجات عن هذه الحقوق بوجه أو بآخر، وهو أكثر رسمية أيضاً من سجل عبارات أزواجهن الدالة على الطلاق. ونورد فيما يلي سجلات القضايا التي أُثبِتت فيها عبارات الزوجات بوجه الحرفية في النقل و/أو الرواية:

القضية الأولى: قاياباشا: تنازلت المرأة المذكورة عن نفقة عدّتها، وعن مهرها.

القضية الثانية: خوري: تنازلت خوري المذكورة عن مؤخر صداقها، وعن نفقة عدتها، وعن كل الحقوق الأخرى الخاصة بها. ووافقت على أن تتولى الإنفاق على كسوة وإطعام ابنتها الصغيرة، وقالت: «من الآن فصاعداً، ليست لي أيَّة دعوى أو مطلب من محمد فيما يخص مهري، أو أيِّ شيء آخر. إني أتنازل عن حقي في أيَّة دعوى تجاهه أيّاً ما كانت، كما إني سأنفق على ابنتي الصغيرة من مالي الخاص».

القضية الثالثة: عائشة: أعلنت عائشة المذكورة بناءً على إرادتها الحرة ما يلي: «إني أتنازل عن كل شيءٍ اشتُرِيَ كجزءٍ من مهري العاجل[٤١] في أيّة فترة من فترات زواجي وسُجِّل في المحكمة، وعن مهري الآجل، وعن نفقة

(٤١) يتكوّن المهر من جزءين: الصداق العاجل: وهو ما يُدفع عند إبرام عقد الزواج، والصداق الآجل: وهو ما يُدفع عند إنهاء عقد الزواج.

عدتي. ومن الآن فصاعداً، ليس لي أي حقوق أو ادعاءات تجاه عليّ».

وهنا، أنّى لنا بفهم الأدوار المسندة إلى الرجال والنساء، أو إلى الزوجات والأزواج في قضايا الطلاق التي تقع نتيجة للزنا؟ إذ من الواضح أن البنية الإجرائية لتلك القضايا تهدف إلى تبرئة شرف الرجل، ومن ثمّ، فإن أهمية التسجيل الدقيق لما قاله الزوج عن أخلاق زوجته ـ وذكر عباراته كاملةً ـ نبعت من كونها الوسيلة الوحيدة التي يتمكن بها الزوج من استعادة نزاهته الاجتماعية، وذلك بدلاً من مجرد قول العبارة التي تفيد بأن زوجته لا تصلح أخلاقيّاً للزواج. على الرغم من ذلك، من المحتمل أنه لم يكن للزوج سوى قدر ضئيل من الاختيار بشأن دوره في هذه المسألة، فتنظيم الطلاق القائم على الزنا، وإدراجه في القانون السلطاني يشير إلى أن الخطر لم يكن يمسّ شرف الزوج وحده، بل كان هناك من تعرض شرفهم للقدر نفسه من الخطورة بسبب المرأة التي ارتكبت جريمة الزنا. وبفرض عقوبة على الزوج الذي يرغب في الإبقاء على زوجته، يؤكد لنا المجتمع والدولة أن الشرف لم يكن امتيازاً أو حقّاً خاصّاً.

ولكن، لماذا تُعطي المحكمة الحق لهذه المرأة الموصومة بالعار في التحدث؟ فليس من الصعب أن نفهم سبب تنازلها عن حقوقها المادية، وحقوقها في النفقة، فقد دمرت حياتها الزوجية، ودمرت معها حقوقها، فلِمَ يجب عليها أن تصرح علناً بتنازلها طوعاً عن حقوقها طالما أن قوة العادات والتقاليد، كما يظهر من القضايا الثلاث السالف ذكرها، لا تعطيها بديلاً آخر؟ كان طلاق «الشرف» نتاجاً للقانون العرفي؛ وهو شكل من أشكال الطلاق نبع القبول الاجتماعي والقانوني له في جزء منه بغير شكٍّ مما يقدمه من بديل عن العقوبة القاسية الواردة في الشريعة، وهي الرجم حتى الموت. وبتوافقه مع أنواع الطلاق التي أقرّتها الشريعة، نجد أن طلاق الشرف ربما يكون قد قام على أساس طلاق الخلع في سبيل التوصل إلى آلية لتنازل المرأة عن حقوقها.

ومع ذلك، يبقى القدْر الذي يمكننا استيعابه من ديناميكيات هذه القضايا محدوداً، إن أخذناها بوصفها قضايا طلاق فقط؛ فلم يكن طلاق الزوجة الزانية ـ أو طلاق «الشرف» ـ سوى جزء من التسوية المعقدة لخطيئة الزنا

الاجتماعية، ولكن ماذا عن الرجل الزاني؟ هل كان لزوجته، التي يماثل وضعها وضع الزوج الديوث، أيّ فرصة لمعاقبة زوجها؟ إن التنظيمات التمييزية للطلاق في القانون الإسلامي منعت المرأة من الانفصال عن زوجها الزاني كما يمكن أن يفعل الرجل مع زوجته الزانية؛ فطلاق «الشرف» كسلوك عرفي نظمته مجموعة القوانين لم يوازن في المعاملة بين الرجل الزاني والمرأة الزانية، مع أن الشريعة أقرّت بمعاقبتهما على نحو متساوٍ؛ فنجد أنه من المفترض أن يدفع كل من الزاني والزانية غرامة كعقوبة لهما على ارتكاب جريمة الزنا، في حين نجد أن المرأة وحدها هي التي تعاني من التهميش الاجتماعي جراء جريمتها. ومثلما تشير إجراءات المحكمة، ربما كانت هناك وسائل عقاب محلية معترف بها تمكن المرأة من الحصول على تعويض من زوجها المجرم جراء جريمته، أو التخلص منه، إلا أنها لا تتكشف بوضوح أمامنا في سجلات المحكمة.

وماذا عن عائشة التي ادعت أنها تعرضت للاغتصاب؟ وقد سُجّل ادعاء عائشة كما هو متوقع في سجل المحكمة كما يلي: «إنني لم أوافق، ولكنه دفعني إلى داخل المخزن، وأغلق الباب، وأجبرني على ممارسة الجنس معه»، وسُجِّلت على الجانب الآخر شهادة الشهود الخمسة الذين شهدوا معها (امرأتين وثلاثة رجال) كشهادة واحدة كما يلي: «جاءت إلينا عائشة تبكي، ولما سألناها لماذا تبكين؟ أجابت: إن حَضَرَ قد دفعني إلى المخزن، وأجبرني على ممارسة الجنس معه»[٤٢]. إن شهادة عائشة ضد الرجل الذي اغتصبها، إضافةً إلى أحكام القانون العثماني والشريعة (التي تفرض عقوبة شديدة على القذف بجريمة الزنا) تُثبت براءتها من جريمة الزنا؛ فلماذا طُلِّقت إذن؟ ربما عُدَّت عائشةُ متهمةً بـ«سلوكها الأخلاقي غير القويم» كما ادعى زوجها، وذلك ليس لمجرد أنها سمحت لنفسها بالحضور في ظروف اجتماعية مهدت الطريق لوقوع الاغتصاب؛ فقد كان مجتمعها مجتمعاً اعتمد فيه التفاعل بين الرجال والنساء على قواعد صارمة من الفصل بين الجنسين. ففي عدد من القضايا الموجودة بسجلات محكمة عنتاب، كان الرجال والنساء يُعاقَبون على ذهابهم إلى أماكن في المدينة أو القرية ليس لهم فيها

---

(٤٢) AS2 154c, 155a (القضية الأولى، ص ١٥٥، والقضية الثالثة، ص ١٥٤ من سجل عنتاب رقم ٢).

عمل واضح. ولكن على الرغم من فقدان عائشة زواجها وحقوقها، فإنها من الممكن أن تكون قد ربحت بعض المزايا فيما يتعلق بسمعتها وشرفها؛ فقد وفّرت لها المحكمة ساحة علنية تُعلن فيها أنها لم تكن سوى ضحية لجريمة اغتصاب، وقد أُثبت ادعاؤها بتعرضها للاغتصاب في سجل قضيتها كجزءٍ لا يتجزأ من القضية برمّتها.

الطلاق المشروط

نتطرق هنا إلى مناقشة مجموعة أخرى من قضايا الطلاق التي كانت تُعرَض على محكمة عنتاب، والتي تندرج تحت بند الطلاق «المشروط»، والسمة المميزة لهذا النوع من الطلاق هي أن الزوج يوجب شرطاً يأخذ عادة صورة القَسَم بحيث يؤدي تحقق هذا الشرط إلى وقوع الطلاق. على سبيل المثال، يقول الرجل: «امرأتي طالق ثلاثاً إن دخلتُ بيت أخي أبداً»، ومن ثمّ تصبح زوجته طالقاً منه طلاقاً بائناً إن دخل بيت أخيه. وغالباً ما شاعت التعقيدات والالتباسات المحيطة بالطلاق المشروط؛ ففي المثال السابق، لو كان للرجل ثلاثة إخوة، ولم يحدد في كلامه أيّاً منهم، نصبح أمام معضلة، فإذا دخل فناء بيت أخيه، ولم يدخل إلى بيته نفسه، فلن يكون متأكداً من وقوع الطلاق على هذا النحو أم لا؛ فحالة الغموض تلك التي تحيط بالزواج تُعجِّلُ بوقوع الكثير من المشاكل. فمثلاً، بالنسبة لواقع زوجته في هذه الحال، ربما يصبح كلٌّ منهما مُداناً بجريمة الزنا[٤٣].

ويبدو أن عادة القَسَم بهذه الطريقة، بما تستتبعه من آثار خطيرة، كانت شائعة إلى حدٍّ كبير. ولهذا نجد فتاوى كثيرةً لكبار المُفتين العثمانيين في الفترة موضع البحث هنا، إضافةً إلى العديد من صفحات الكتاب القانوني للمرغيناني، المعروف في أوساط العثمانيين الحنفيين، المخصصة لحلّ المشاكل المترتبة على هذه العادة[٤٤]. ومن ثمّ، لم تكن سهولة وقوع الطلاق

---

(٤٣) للاطلاع على بعض الفتاوى المتعلقة بالطلاق المشروط، انظر: Colin Imber, "'Involuntary" Annulment of Marriage and Its Solutions in Ottoman Law," *Turcica*, vol. 25 (1993), pp. 59-69.

(٤٤) Kemalpasazade, *Fetava Cem'iye*, ff. 39v-45r; Ebusu'ud, *Ba'z ul-Fetava*, ff. 150r-151r, and Al-Marghinani, *The Hedaya, or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws*, pp. 94-99.

من جانب الرجل المسلم ـ بكلمات بسيطة يلفظها ـ نعمةً تستثير الحسد، فقد تخرج من لسان الرجل لحظةَ الغضب لعنةً تستجلب عواقب وخيمة لا حساب لها، وربما كانت ألسنة الرجال هذه فائدةً للنساء الحانقات من أزواجهن، اللاتي قد يرفضن الاستمرار في زيجات أنهاها الزوج دون قصد. وتشير الفتاوى المعاصرة آنذاك، التي تقضي بإمكانية إرغام النساء ـ اللاتي يرفضن الرجوع إلى أزواجهن ـ إلى تحبيذ الرجوع إليهم، إلا أن الأزواج في تلك الحالات كانوا مجبرين على اللجوء إلى السلطات القانونية لمراجعة زوجاتهم مرة أخرى، فقد صدرت الفتوى التالية ـ على سبيل المثال ـ من مفتي الديار كمال باشا زاده (المتوفى عام ١٥٣٤م):

س: إذا حلف زيد من الناس على امرأته بالطلاق، فطلقت منه، ثم راجعها، فرفضت الرجوع إليه، وقالت: إني مطلقة، ولن أعود أبداً إلى زوجي، فما الحكم في هذا؟

ج: يجوز إجبارها على الرجوع[٤٥].

والهدف من مثل هذه الأحكام هو الحفاظ على مؤسسة الزواج، ومعادلة القوة الهدامة لما يلفظ به الرجل من كلمات متهورة، فإذا كان التفسير الصارم يعلي من قوة الكلمة؛ أي نفاذ منطوق الطلاق بغض النظر عما يستتبعه من شديد الندم، فقد أُعْمِلت آليات أخرى للحفاظ على مؤسسات الزواج المهددة بمثل هذا التصرف.

والطبيعة الخاصة لهذا النوع من الطلاق تعني أن العبارة الشرطية وما يتلوها من أحداث حققت هذا الشرط كانت بالقدر نفسه من الأهمية؛ فلكي يقع الطلاق، لا بد من تطابق المنطوق الشفوي بدقة مع الحدث أو الفعل الذي عُلِّق عليه الطلاق. ونظراً إلى أن السبب وراء ذهاب أغلب حالات الطلاق المشروط إلى المحكمة كان الشك في وقوع الطلاق من عدمه، فلا بد أن يُذكر في المحكمة كلٌّ من العبارة الشرطية التي نطق بها الزوج، والفعل الذي عُلِّق عليه الطلاق بوضوح، ويجب إثبات كل منهما أيضاً في سجل المحكمة بوضوح. ومن ثَمّ، ومن بين قضايا الطلاق التي نظرتها

(٤٥) Kemalpasazade, *Fetava Cem'iye*, ff. 16v, 42r.

محكمة عنتاب، نجد أن قضايا الطلاق المشروط، على وجه الخصوص، تكشف لنا بوضوح مدى اهتمام المجتمع بالأثر المترتب على كلمات بعينها، وتبين لنا أيضاً الصياغة الحرفية لهذه الكلمات؛ وذلك لأننا نتعامل هنا مع أيْمَان وعبارات لا يمكن الرجوع فيها، كما لا يمكن إعادة صياغتها.

وفي القضية التالية، يطلب أحد الفلاحين حكماً من المفتي المحلي يستوضح به حالة زواجه، الذي رفعه بعد ذلك إلى المحكمة لتسجيله والاعتراف به رسمياً:

«جاء موسى بن بالي، من قرية آغجاكنت الخاضعة لاختصاص مقاطعة عنتاب، إلى المحكمة، وقدم فتوى من يد مفتي عنتاب الحالي مولانا حسن أفندي (شيخ العلماء ومعدن الفضائل)، وقال: منذ فترة، طلب مني والد زوجتي محمود كوجا ومحمد اقتراض حيوان للنقل ليستخدماه في عمل كانا يقومان به، فقلت بوضوح: لأطلقن زوجتي كُلِف إن أعطيت هذا الحيوان. وبعد ذلك بمدة، أعرت الحيوان لشخص آخر. ولأن الفتوى التي قدمها أقرت بأن الطلاق لا يلزم موسى المذكور، فقد سُمِح له بالرجوع إلى زوجته؛ لأن الطلاق لا يلزمه قانوناً وفقاً للفتوى التي قدمها»[٤٦].

ويدل طلب موسى للفتوى على وجود بعض الغموض في موقفه، ربما لأن العبارة الشرطية لم تحدد من الذي لا يجب على موسى أن يعطيه الحيوان، وذلك في قوله غير المحدد: «إن أعطيت...».

ونسوق فيما يلي مثالاً أكثر تعقيداً وغموضاً، وهو قضية الفلاح حبيب الذي يبدو أنه دُفِع أو طُلب منه أن يطلق امرأته طلاقاً مشروطاً، وأن الذي دعاه إلى ذلك أو دفعه إليه هو السباهي Sipahi المحلي (وهو أحد أفراد سلاح الفرسان المحلي، كان مسؤولاً عن خراج إحدى القرى في الإقطاعيات المؤقتة):

«استُدعي حبيب بن حضر، من قرية زبنور، إلى المحكمة. وبسؤاله عما إذا كان قد قال بأن زوجته تصبح طالقاً منه طلاقاً بائناً إذا لم يغادر القرية المذكورة، أجاب: أنا لم أنطق بصيغة الطلاق (أي عبارة الطلاق البائن)،

---

(٤٦) AS 161 352c (القضية الثالثة، ص ٣٥٢، سجل عنتاب رقم ١٦١).

ولكني قلت: تصبح زوجتي طالقاً مني إن لم أرحل عن القرية، ثم خرجت وذهبت إلى قرية أخرى. عقب ذلك، جاء موسى بن حسين، وأحمد بن إسماعيل إلى المحكمة، وشهدا بما يلي: قال له سباهي القرية «حسن بن حسين»: أتكون زوجتك طالقاً منك إن لم ترحل من القرية؟ وأعطاه ثلاثة أحجار في يده. فقال له حبيب: نعم، تكون امرأتي طالقاً، ورمى الأحجار الثلاثة، ثم غادر القرية، وذهب إلى قرية أخرى؛ ولكنه ترك القرية الأخيرة بعد ذلك، وعاد إلى قريته. وقد سُجِّل ذلك كما حدث في الجلسة»[٤٧].

وتستثير هذه القضية على ما يبدو أنها مسألة ما إذا كانت زوجة حبيب قد طُلِّقَت منه طلاقاً بائناً أم لا. وقد أصرّ حبيب على أنه لم يطلق امرأته طلاقاً بائناً ـ أي ثلاث طلقات ـ بل طلقها طلقة واحدة، ومن ثمّ لا يصبح الطلاق بائناً، إلا أن الشهود أكدوا أنه طلق امرأته ثلاثاً؛ لأن إلقاء الأحجار الثلاثة يقوم مقام النطق بالطلاق ثلاث مرات. ويبدو أن عودة حبيب إلى قرية زبنور هي التي أثارت الجدل حول زواجه، فلو كان قد ظل خارج القرية، لظل الزواج قائماً، ولكن رجوعه إلى القرية أوقع الطلاق على زوجته؛ سواء كان بطلقة واحدة كما يصرّ، ومن ثمّ يصبح بإمكانه مراجعة زوجته فوراً، أو بطلاق بائن، ومن ثم لا يمكنه مراجعتها حتى تتزوج بشخص غيره، ثم يطلقها ذلك الشخص.

ويمكننا تصور عدد من السيناريوهات المحتملة خلف تلك الوقائع الضئيلة المتاحة عن هذه القضية، وقد تكون تلك الوقائع هزيلة بالنسبة لنا نحن فقط؛ إذ يُفترض بالقارئ المعاصر آنذاك استيعاب الأمر على نحو أسرع. ودور السباهي مركزي في هذه القضية؛ فهو من أجبر حبيباً على مغادرة القرية، فمن الطبيعي التوقع بأن يحمي أي سباهٍ مصالحه في إنتاجية القرية، التي كانت ضرائبها تشكّل دخله، وذلك بالإبقاء على الفلاحين في الأرض. وفي هذه القضية، وبوصفه السلطة المحلية، كان بإمكان السباهي أن يُبْعِد أيّاً من الفلاحين المثيرين للقلاقل من القرية. وكان السلطان في إسطنبول يتعامل مع الباشوات الذين يمثّلون مصدر إزعاج له بإبعادهم مؤقتاً، فلمَ لا يطبق السباهي الأساليب السيادية نفسها على الصعيد المحلي؟ تشير

---

(٤٧) AS2 326b (القضية الثانية، ص ٣٢٦، سجل عنتاب رقم ٢).

الفتاوى المعاصرة الصادرة من «كمال باشا زاده»، و«أبو السعود أفندي» أنه كان من الشائع أن يأمر الممثلون المحليون للسلطنة الأفراد بأن يحلفوا بصيغة الطلاق المشروط؛ ليضمنوا التزامهم بتعليماتهم كنوع من أنواع العهد الشفهي، تماماً كما فعل السباهي حسن في هذه القضية. على أيَّة حال، يتعامل أبو السعود أفندي، في الفتوى التالية، مع حالة مماثلة:

س: إذا قال أحد رجال السلطة (أهل العُرف) لزيد من الناس: إذا لم تأتِ إليه بكذا وكذا في وقت كذا، أفتكون زوجتك طالقاً منك طلاقاً بائناً (أي ثلاث مرات)؟ وقال زيد: نعم، تكون كذلك، ولم يقم زيد هذا فيما بعد بما طُلب منه؛ فهل تكون زوجته طالقاً منه طلاقاً بائناً بقوله: "نعم، تكون كذلك" رغم أنه لم ينطق بلفظ الطلاق البائن؟

ج: نعم، فعبارة زيد تعد إجابة لسؤال رجل السلطة[٤٨].

وربما كان ثمة توتر شخصي بين السباهي والفلاح، فاستخدم الأول سلطته لإجبار الأخير على الابتعاد عن بيته، وعن قريته؛ إلا إن حبيباً لم يُطق صبراً على البقاء بعيداً عن بلدته وبيته، فرجع مرة أخرى؛ آملاً أن يراجع زوجته، ولكنه وجد نفسه في المحكمة، وقد حيل بينه وبين ما عاد من أجله، فلمن المصلحة في إيقاع الطلاق البائن؟ ومن الذي أثار القضية بالفعل في المحكمة؛ إذ لا يعطينا سجل المحكمة إجابة لهذا؟ هل السباهي هو من فعل ذلك؛ إصراراً منه على فرض سلطته على فلاحيه، أم أن زوجة حبيب هي من فعل ذلك؛ غضباً من سلوك زوجها؟ علينا القناعة بما لدينا من تصورات؛ فسجلات المحكمة لا تعطينا أيَّة إجابة عما لدينا من تساؤلات.

وكان الطلاق المشروط أداة مرنة يمكن أن تأتي بنتائج إيجابية؛ إذ تضمّن إحدى القضايا ما يمكن تسميته بظاهرة «مارتن غور» Martin Guerre، ويُقصَد بها مشكلة الرجال الذين أخفقوا في العودة من الحرب بسبب الموت، أو بسبب اتخاذهم القرار بالتخلي عن حياتهم السابقة[٤٩]. وكانت

---

(٤٨) Ebusu'ud, *Ba'z ul-Fetava*, f. 150r.

وللاطلاع على فتوى مشابهة، انظر: Kemalpaşazade, *Fetava Cem'iye*, f.41r.

(٤٩) مارتن غور فلاح فرنسي ترك قريته وزوجته برتران دي رول في عام ١٥٤٨م. للمزيد حول القصة، انظر: Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983).

زوجات أولئك الرجال يواجهن نتيجة لذلك مأزقاً؛ فيترملن بغير قدرة على الزواج مرة أخرى، فيُحرَمن بذلك من الموارد المالية والاجتماعية. وقد عانت العائلات في مدينة عنتاب من هذه المشكلة في الفترة التي كانت فيها حملات السلطان سليمان العسكرية شبه مستمرة، وهذا ما تشير إليه ثلاث قضايا طالبت فيها النساء بنفقة من الدولة بعد الغياب الطويل لأزواجهن؛ فقد دام غياب الأزواج سبع سنوات في الأوليين، وثلاث سنوات في القضية الأخيرة[٥٠]. ولتجنب مثل هذا المصير، عقد بايندير بن شاه ـ روخ، وهو من سكان المدينة احتمالاً، يمين طلاق مشروطاً من زوجته أوغورلوخان في صيف عام (٩٤٨هـ/ ١٥٤١م)، وقال في المحكمة: «أنا ذاهب إلى الحرب، فإن لم أتمكّن من العودة إلى زوجتي خلال ثلاثة أشهر، تصبح طالقاً مني طلاقاً (بائناً ثلاثاً (جزء من النص مفقود))، وسجل إقرار بايندير بناءً على طلب زوجته، وربما كانت هي من أراد ذلك على الملأ في ساحة المحكمة»[٥١].

ولحالات الطلاق المشروط التي عُرضت على المحكمة خلال الفترة محل الدراسة سمة مثيرة للاهتمام، وهي أنه من بين عدد القضايا البالغ ألفاً ومائتي قضية أمام محكمة عنتاب، نجد قضيتين فقط أُصدرت فيهما فتوى من المفتي المحلي، وأدرجت في سجل المحكمة: واحدة منهما قضية موسى بن بالي التي أسلفنا، أما القضية الثانية، فلا تحتوي بالضبط على طلاق مشروط، ولكنها تماثلها في المعضلة التي وضع الرجل نفسه فيها عندما عَرَّض زواجه للخطر دون قصد:

«قال الدرويش علي بن أليجان: منذ فترة مضت، وإذ كنت مريضاً طريح الفراش، يبدو أنني قد وكلت محمد بن حضر في تطليق زوجتي «نيجار بنت يوسف النَّقَّاش» طلاقاً بائناً، والآن لا أذكر عن ذلك شيئاً، ولا علم لي به، ولا أدري ما قد قلته حين كنت مريضاً، فلم أكن أفكر بالطلاق (لم أرد أن

---

(٥٠) AS2 86c, 240b, 313a (القضية الثالثة، ص ٨٦، والقضية الثانية، ص ٢٤٠، والقضية الأولى، ص ٣١٣ من سجل عنتاب رقم ٢).

(٥١) سُجِّل الطلاق المشروط في الثامن عشر من ربيع الثاني من عام ٩٤٨هـ الموافق الحادي عشر من آب/ أغسطس عام ١٥٤١م. انظر AS2 188c (القضية الثالثة، ص١٨٨ من سجل عنتاب رقم ٢).

ينفصل أحدنا عن الآخر)[٥٢]. وقد قُدِّمت فتوى صادرة في هذا الشأن من مولانا حسن أفندي، شيخ العلماء والمتقين، وحُكم بعدم وقوع الطلاق، وعليه أُذِن لزوجته بالعودة إليه»[٥٣].

إن الموقف الذي اتخذه المفتي المحلي في هذه القضية أكثر رحمة وشفقة من الفتاوى الواردة في الكتب الفقهية الحنفية، أو الفتاوى الصادرة عن كبار مفتي الدولة العثمانية؛ فكلاهما أقرّ بأن حالتي السُّكر والهذيان لا يحلان الزوج من إيقاع الطلاق طالما نطق بصيغته[٥٤]. ولمّا لم تظهر هذه الفتاوى المحلية إلا في هاتين القضيتين فحسب، احتُمِلَ أن يكون القاضي قد احتاج إلى تشريع محلي، وذلك لمخالفة الموقف الشرعي السائد الخاص بالطلاق المشروط، أو لربما التمس هؤلاء الأزواج التعساء تشريعاً محليّاً من طرف مفتي عنتاب ضد تمسّك القاضي بالموقف الشرعي السائد.

خاتمة

تتبعنا في هذا البحث البنية الدلالية لسجلات القضايا، ونماذج الصياغة في مقابل تعبيرات الأفراد الواردة بها، وذلك في سبيل التوصّل إلى فهم أفضل لمعنى ما في السجلات المكتوبة التي صاغتها المحكمة. ومن الواضح أن تلك السجلات المختصرة قد أهملت قدراً كبيراً من كلام المتقاضين والشهود ورجال القانون في تلك المحكمة الإقليمية. ومن المنطقي أن نفترض أن كل ما ورد في السجل يُعدّ أساسياً بالنسبة إلى القضية، وأن ما لم يرد فيه لم يكن يُعدّ أساسياً لدقة أيّ تداول مستقبلي حولها. ومن ثمّ، تعين نقاشنا الأساسي في هذا البحث في الأسلوب الذي كانت تُثبَت به الشهادة الشفهية في السجل، وأنه لم يكن أسلوباً عفوياً، بل كان مرتبطاً بطبيعة القضية.

---

(٥٢) هذه هي ترجمة أولية لقراءة أولى لما سطره الكاتب على عجل، فلم يكن الخط واضحاً، وأصل الكلام: "seyyib dahi etmedüm".

(٥٣) (AS161 350b) القضية الثانية، ص ٣٥٠، سجل عنتاب رقم ١٦١).

(٥٤) Kemalpasazade, *Fetava Cem'iye*, f. 42v, and Al-Marghinani, *The Hedaya, or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws*, pp. 75-76.

(س: إذا طلق زيد زوجته وهو يهذي في أثناء مرضه، فهل يقع طلاقه وفقاً للقانون؟ ج: نعم).

ويبدو أن المحكمة كانت تهدف من طريق سجلها إلى الوفاء بعدد من الغايات؛ فبوصفها عنصراً في نظام إدارة قضائية كبرى، كانت تفي بالمصالح الرسمية للحكومة والدين بتطبيق القانون، وباعتبارها ساحة تتحول فيها الخطابات القانونية إلى ممارسة عملية، تعمل المحكمة على حلّ القضية المنظورة من خلال الموازنة بين متطلبات القانون المعياري وحاجات الأفراد الذين يسري عليهم هذا القانون. وأخيراً، باعتبارها مركزاً أساسياً للتنظيم الأخلاقي في المجتمع، توفّر المحكمة للأفراد ساحة عامة يعبرون فيها عن أنفسهم بعبارات تؤثر في مكانتهم وسمعتهم في المجتمع.

وقد أدت المحكمة، على نحو أكثر تحديداً، فيما يختص بقضايا الطلاق دورها بطرق عدة، فمن طريق إجبارها النساء على التنازل عن حقوقهن المادية في طلاق الخلع، وإجبارها الرجال على دفع المهر للنساء في حالات الطلاق أحادي الطرف، حمت المحكمة حقوق الملكية لكلٍ من الرجال والنساء. ومن طريق تطبيقها لتفسير مفتي عنتاب للقانون، حافظت أيضاً على رباط الزوجية بناءً على رغبة المتقاضين، وبتقديمها آلية لزوجة الجندي تُحل هذه الزوجة بها من رابطة الزواج إذا لم يعد زوجها من الحرب، حافظت المحكمة على قوام الحياة الاجتماعية للأفراد. وفي حالة الزوج الديوث، كان للمحكمة يدها في استعادة السمعة الاجتماعية لمثل أولئك الأزواج، حتى في قضية العروس الطفلة عين، وجدنا المحكمة وقد استمعت إلى الاتهام الموجه من الفتاة القاصر، ولم تندفع إلى الحكم ضد والد زوجها، ولم تتجاهل المأزق الذي تحياه الفتاة الصغيرة، أما عن كيفية مراعاة المحكمة للزوج القاصر، فليس جلياً على النحو ذاته.

وقد بدت المحكمة في تلك القضايا منحازة إلى جانب الرجال، وانحازت كثيراً إلى حماية حقوق الرجال؛ فبينما تستمع المحكمة إلى ادعاء امرأتين بالاغتصاب، نراها تحمي بقوة شرف الرجال ومكانتهم الاجتماعية. ولكن إن بدا واضحاً خدمة المحكمة لمصالح الرجال على نحو أكبر منه على صعيد مصالح النساء فيما يتعلق بقضايا الطلاق على الأقل، فليس هذا بالضرورة نقيصة تُعاب على المحكمة ذاتها؛ فقد آثر القانون المعياري والعرف الرجل دون المرأة بوسيلة تمكّنه من التخلص من الزواج إن رغب في ذلك. وهنا، هل تعدّ المحكمة أداة محايدة لتطبيق مثل هذا القانون، أم

بإمكانها العمل أداةً للتغير، أو ساحة لاستغلال روح القانون الذي يُفترَض بها تطبيقه؟ إن ما نعرفه تاريخياً عن امرأة تلجأُ إلى المحكمة لتتخلص من زواج غير مُرضٍ لها، أو تترك بيت زوجها وتذهب إلى بيت أهلها، أو ترفض مراجعة زوجها لها، لم يبدُ جلياً في المحكمة؛ فهل من اختلاف محتمل في بعض هذه القضايا عما هو بادٍ لنا؟ وهل يمكن أن يكون الزنا، على سبيل المثال، فعلياً كان أم مختلقاً، وسيلة للهروب من الزواج؟ بعبارة أخرى، هل كان الطلاق القائم على واقعة الزنا نتيجة لعاطفة غير مشروعة أكثر من كونه حيلة لإنهاء الزواج؟

فحالتا الطلاق بسبب الزنا اللتان نظرتهما المحكمة في عامي (١٥٤٠م ـ ١٥٤١م)، واللتان تضمنتا اعترافاً بالزنا، تدعوانا إلى التأمل، خصوصاً أن كتب الشريعة تأمر القاضي بشكل واضح أن يدرأ الحدود بالشبهات، وألا يدفع الزاني أو الزانية للاعتراف.

لقد كان الطلاق ظاهرة، وكان للحديث الشفهي فيه آثار كاملة وصريحة، فكان للكلمات قوتها، ولكنها كانت أحياناً أداة ضارة بإمكانها إلحاق الضرر بالزوجين بالقدر ذاته من اليسر الذي تحقق به رغباتهما. وكان هذا الطلاق ـ الذي يقع فور تفوّه الرجال بكلمات في حالة غضب أو استياء ـ يضع رابطة الزوجية، التي هي حجر الأساس لوحدة المجتمع والنظام الإسلامي، عرضة للزوال في أية لحظة. ولم ينمُ إلى علمنا العديد من، إن لم يكن أغلب، حالات الطلاق التي وقعت في عنتاب عامي ١٥٤٠م و١٥٤١م؛ وذلك لأنه لم يكن للمحكمة دور فيها. كما لا يمكننا معرفة عدد الزيجات التي أعيدت أو جُدِّدت بعد وقوع الطلاق العادي، وكم منها انتهى بلا رجعة. ولا ندري عدد الزوجات اللاتي رحنَ ضحايا لأفعال أزواجهن التعسفية، أو كم منهن تمكّنَّ من التخلص من الزيجات المقيتة، أو كم من الأزواج كانوا سعداء لتخلصهم من زوجاتهم المزعجات، أو كم منهم كان حزيناً لفقدانه صحبة زوجته وأولاده. وعلى أيّة حال، ساق الطلاق في بعض صيغه وعواقبه أفراد مجتمع عنتاب إلى المحكمة؛ فذهب أصحاب قضايا الطلاق إلى المحكمة لوجود حاجة لمعالجة فعل خطابي بعينه علناً؛ فجاءوا عامةً إما للتحصل على اعتراف بإقراراتهم وتسجيلها، أو لتقييمها والبت فيها. وفي الحالة الأولى، أتى أفراد هذا المجتمع إلى المحكمة شهوداً من

المجتمع ذاته لما أدلوا به من أقوال، وذلك حين يكون لتلك الأقوال أثرٌ إيجابيٌ في تحقيق ما يسعون إليه.

ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما كان يحدث من ذهاب رجال ونساء إلى المحكمة يطلبون الخلع، وذهاب النساء لطلب الطلاق من أزواجهن الذين ذهبوا إلى الحرب ولم يعودوا، وذهاب الأزواج الذين طالتهم الدياثة؛ مطالبين بطلاق الشرف. وربما يندرج تحت هذا النوع الأخير ما فعلته عائشة، التي كانت ضحية اغتصاب، من محاولة إنقاذ شرفها أمام الناس رغم تأثير ذلك في سمعتها عامة. كما استخدم البعض المحكمة كوسيط اجتماعي يحميهم من أنفسهم، أو من الآخرين، فالرجال الذين ندموا على ما قالوه من كلام كانوا يذهبون إلى المحكمة؛ آملين أن تُبطل المحكمة الآثار المترتبة على تلك الكلمات التي خرجت منهم دون تفكير. والنساء اللاتي كنّ يحاولن استعادة بعض حقوقهن بعد إنهاء زواجهن كنّ يلجأن إلى المحكمة لتتدخل في مواجهتهن لأزواجهن. وفي حالات أخرى، كان الأفراد يلجؤون إلى المحكمة، وإلى قاضي المحكمة؛ لكي يضفوا سمة الشرعية على أقوالهم بتضمينها في سجل مجتمعي، أو للالتزام بتلك الأقوال بوضع حدود لآثارها.

الفصل الرابع عشر

المرأة والنظرة العامة في القرن الثامن عشر بإسطنبول

بقلم: فاريبا زارينباف شهر

يدور هذا الفصل حول العلاقة بين الشريعة الإسلامية والعرف والقانون بشأن الجرائم الجنسية في الإمبراطورية العثمانية، كالخيانة الزوجية «زنا المحصن»، والسفاح «زنا غير المحصن». وتُلقي سجلاتُ محكمة إسطنبول في القرن الثامن عشر الضوءَ على الأخلاق الجنسية المتغيرة في هذا المركز العالمي الكبير.

تخلّفت الأبحاث التي أجريت حول تاريخ النساء العثمانيات عن ركب الدراسات المماثلة التي أجريت على مناطق أخرى[1]، فإلى الآن، لا يوجد

---

(١) يُستثنى من ذلك الأعمال التالية. انظر: Leslie Peirce, *The Imperial Harem, Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993); Abraham Marcus, "Men, Women, and Property: Dealers in Real Estate in 18th Century Aleppo," *Journal of Economic and Social History of the Orient*, vol. 26 (1983), pp. 137-163; Ronald Jennings: "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records-the Shari'a Court of Anatolian Kayseri," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 18 (1975), pp. 53-114, and *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640* (New York: New York University Press, 1993), pp. 14-40.

انظر أيضاً: Fariba Zarinebaf-Shahr, "Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul during the Late 17th Century," in: Amira Sonbol, ed., *Women, Family and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996).

وباستثناء أعمال بيرس (Peirce)، فإن أغلب الدراسات لا تعدو كونها مقالات، أو في أحسن أحوالها فصولاً فرعية في دراسات أشمل عن تاريخ المناطق الحضرية. وهذا المقال جزء من مشروع ودراسة قادمة لتاريخ النساء العثمانيات في القرن الثامن عشر بإسطنبول، تموله منحة لدراسات ما بعد الدكتوراه مقدمة من هيئة الأوقاف الوطنية للدراسات الإنسانية، ومعهد البحوث الأمريكي بتركيا. ونود التقدم ببالغ الشكر إلى وزارة الثقافة والسياحة بتركيا، وسجلات موفتولوك (Müftülük)، والمكتبة السليمانية، ومحمد جينج (Mehmet Genç)؛ إذ سمح لي بالاطلاع على السجلات، والبحث في مجموعاتها.

سوى مقالات متفرقة حول الوضع المتغير للمرأة في المجتمع العثماني في فترة ما قبل الحداثة. وقد تم سدّ هذه الفجوة في التحليل المنهجي شيئاً فشيئاً، حيث أظهر المزيد من الدراسات البحثية المعتمدة على سجلات المحاكم الإسلامية في المناطق الحضرية دور النساء والأقليات في التاريخ العثماني. وقد غطى بعض تلك الدراسات المدن والأقاليم العربية والأناضولية، في حين ما تزال عاصمة الإمبراطورية العثمانية قيد الدراسة. وهنا يهدف مشروعنا إلى سدّ هذه الفجوة بالتركيز على تاريخ النساء العثمانيات في القرن الثامن عشر، وهي الفترة التي تراها الكتابات الفكرية ذروة الاضمحلال العثماني[٢].

كانت إسطنبول في القرن الثامن عشر مسرحاً للعديد من التغيرات الثقافية والاجتماعية التي حلت بالإمبراطورية العثمانية. وتعدّ سجلات المحكمة الإسلامية أكثر المصادر أهمية لدراسة معالم هذه التغيرات، ولنقل صورة الدينامية القانونية والاجتماعية في المجتمع العثماني، التي لا تظهر في كتب التاريخ العامة. وتتناول الدراسات القانونية حول الدولة العثمانية القرن الثامن عشر في إطار نموذج الاضمحلال الموسوم بالقمع، والابتزاز، والفساد القضائي، وذلك قبل انطلاق عمليات التغريب westernizing في القرن الثامن عشر[٣]. وقد ركز «جربر» Gerber مؤخراً على دور التفاوض والوساطة الذي لعبته المحاكم الإسلامية بين السلطات الحكومية والمجتمع المدني في القرنين السابع عشر والثامن عشر[٤]. ونرى نحن أن النساء قد لعبن دوراً مهمّاً كجزء من المجتمع المدني المتنامي في تلك العملية التفاوضية. إضافةً إلى ذلك، غطت التفرقة بين الشريعة (القانون الإسلامي) والقانون (المراسيم الملكية)، وبين السلطة التنفيذية والقضائية للقاضي (القاضي الإسلامي) والمسؤولين الإداريين (الوزير الأعظم، "رئيس الوزراء"، والحاكم والمحتسب) على التداخل الهائل في القضاء، والاعتماد المتبادل في وظيفة

---

(٢) للاطلاع على دراسة نقدية حديثة حول الاضمحلال، انظر: Rifa'at 'Ali Abou-Al-Haj, *Formation of the Modern State* (Albany: SUNY Press, 1991).

(٣) للاطلاع على عرض تقليدي لهذا النوع من الثقافة، انظر: Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, edited by V. L. Ménage (Oxford: Clarendon Press, 1973).

(٤) Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (Albany, NY: SUNY Press, 1994), p. 179.

هذين الفرعين القانونيين، الذي غدا أكثر وضوحاً في القرن الثامن عشر(٥).

وسنبيّن، على سبيل المثال، كيف أن القانون قد فرض عقوبة محددة على جريمة الخيانة الزوجية والسفاح، تمثلت في فرض غرامة تُقرَّر وفقاً للحالة الاجتماعية والمالية للمتهم، وكيف أن المحاكم الإسلامية قد اتبعت هذا الإجراء؛ متجنبة تطبيق العقوبة الأشد التي تفرضها الشريعة، ومشددة في الوقت نفسه على الشهادة والإثبات والشهود الذين لم يكونوا من الضروريات في قانون العقوبات. وأشار جربر أيضاً إلى أن الأضواء سُلِّطت على الشريعة والمحاكم في القرن الثامن عشر(٦). ففي العصر العثماني القديم، كان تعريف زنا المحصن، وزنا غير المحصن، واللواط، والعقوبة المرتبطة بكلٍّ منها منصوصاً عليه في القانون الجنائي، وخاضعاً لاختصاص الشريعة والقانون، في حين ظل التحقيق في القضايا، وإجراء المحاكمات من اختصاص المحاكم الإسلامية. إضافةً إلى ذلك، فإنه وفقاً لسجلات المحكمة الإسلامية محل هذه الدراسة، كانت عقوبة النفي والطرد من المجتمع العقوبة المفضلة لدى القضاة؛ لأن الغرامات المنصوص عليها في القانون الملكي الذي صدر في القرن السادس عشر أضحت قيمتها المالية ضئيلة بعد قرنين من الزمان. إن سجلات إسطنبول التي تعود للقرن الثامن عشر لا تحتوي على تطبيق عقوبة الرجم أو الجلد أو الموت في أيّ حالة من حالاتها. والأهم من ذلك أن سجلات المحاكم الإسلامية تُظهر ليناً في المواقف، وتسامحاً وتغيراً في العادات الثقافية لتلك المدينة العالمية والدولية المتنامية في العالم الإسلامي.

إن سجلات المحكمة الإسلامية الموجودة في محفوظات دار الإفتاء بإسطنبول تغطي فترة زمنية قدرها أربعمائة عام. وبما أن هناك فجوات في الأعوام التي تغطيها السجلات، فإن هذا يعني أن حرائق إسطنبول لا بد أنها قد دمرت العديد من السجلات؛ فأحدث سجلات المحاكم الإسلامية بإسطنبول وأغلب مناطق الإمبراطورية العثمانية مؤرخة ابتداءً من القرن

(٥) أود أن أعرب عن شكري لحوري إسلام أوغلو عنان (Huri Islamoğlu-Inan)؛ وذلك لأنه قد لفت انتباهي لهذه النقطة في أثناء مناقشاتنا الشاملة في أنقرة.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٨١.

السادس عشر، وذلك باستثناء سجلات بورصة التي تعود إلى ١٤٥٥م. وقد جُمِعَت هذه السجلات معاً في شكل ملفات؛ من أربعين إلى ثلاثمائة ملف تحتوي على نسخ من مستندات تعاملات بيع وشراء وإقراض، وأوقاف قام بها رجال ونساء مسلمون وغير مسلمين. ولم تكن المحكمة الإسلامية شهراً عقارياً فحسب، بل كانت محكمة استئناف لتسوية النزاعات والدعاوى القضائية بين أفراد الأسر، وأصحاب الحرف، والتجار والفلاحين، والأقليات والنساء والعبيد. وكان للقاضي عدد من النواب، إضافةً إلى عدد من الأفراد الذين كانوا يتولون مهام التفتيش والكتابة وتطبيق القانون. وكان القاضي يُعيَّن من قبل الدولة، ويتلقى راتباً يومياً. هذا إضافةً إلى تحصيله الغرامات والمصاريف المتعلقة بتسجيل انتقال الملكية، وبيع أو شراء العقارات، ورسوم الدعاوى القضائية.

من ناحية أخرى، تنوعت القضايا المقدمة من النساء، فمنها ما تعلق بتسجيل عمليات بيع وشراء بعض العقارات، أو بسداد الديون والقروض، أو بتقديم الأوقاف الخيرية، أو بمنازعات حول الإرث والوصاية، والطلاق وحضانة الأطفال. ولا يشهد الحضور البارز للنساء في المحاكم القانونية والمجالس الملكية على انتهاك حقوقهن القانونية فحسب، بل يعكس أيضاً مدى إدراكهن لحقوقهن التي أقرّتها لهن الشريعة، وتصميمهن على الدفاع عن هذه الحقوق. كما يكشف هذا الحضور أيضاً الانفتاح النسبي للنظام القضائي تجاه النساء كمدعيات ومُدّعى عليهن. وقد سبق أن أوضحنا أنه رغم أن السواد الأعظم من قضايا النساء كان محصوراً في النزاعات المتعلقة بشؤون الأسرة والميراث، كان لهن اهتمام شديد بالقضايا العامة التي كانت تمس حياتهن اليومية بشكل مباشر.

طوال الحقبة العثمانية، لم تغيّر الشريعة الإسلامية المعتمِدة على المذهب الحنفي توجهاتها فيما يتعلق بقانون الأسرة الإسلامي الذي ينظم الزواج والطلاق والميراث[٧]. ويرجع الاتساق الملحوظ في السجلات القانونية في ظل الإمبراطورية العثمانية إلى التنظيم المركزي للنظام القضائي

(٧) John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982), pp. 13 - 48.

العثماني. وقد شهدت التنظيمات اللاحقة أول وأهم خروج عن هذا التقليد الذي دام طويلاً، وإن كان قد بقي هناك قدر كبير من الاختصاص القانوني بشؤون الأسرة من نصيب الشريعة الإسلامية. على الرغم من ذلك، يعكس محتوى وأنواع القضايا والطلبات الرسمية التغيرات العامة في المجتمع العثماني، وهو ما يجعلهما من أفضل الأدوات التي يمكن أن تُستخدَم لقياس مدى التحول الاجتماعي والاقتصادي في الإمبراطورية العثمانية ككل.

وبإمعان النظر في محتوى الدعاوى المتعلقة بالنساء، كمدعيات أو مدّعى عليهن، في القرن الثامن عشر، فسنلحظ تزايداً في وجودهن على الساحة الاجتماعية الحضرية. ويعود ذلك الأمر، إلى حدٍّ ما، إلى الدينامية المتغيرة لهيكل الدولة العثمانية، والتي أتاحت وجود تكامل أفضل للأقليات والرعية العثمانية عبر نظام قانوني ومالي أكثر مرونة. وقد سُقنا في موضع آخر الدلائل على أنه في الوقت نفسه الذي كانت مصادر دخل الدولة فيه تتمثل في الضرائب التي تُفرَض جوراً على الأفراد في صورة ضريبة على المزارعين، كان النظام القانوني يُفسح المجال لقدر كبير من الحضور للرعايا كمتقاضين ومدعين، وذلك لتعويض ضعف السلطة العثمانية المركزية[٨]. وكانت النساء من بين الأقليات الأخرى التي نهضت للاستفادة من هذا التطور. ومع هذا، كانت الصورة معقدة؛ إذ واجهت هذا التطور انتكاسات خطيرة، كما أدت ردود الأفعال المتدينة المحافظة إلى إصدار قوانين حكومية بشأن الفصل العنصري، ثم بدأت دائرة الحظر تمتد إلى فرض قيود على الحضور العام للنساء، وعلى التفاعل الاجتماعي بين المسلمين وغير المسلمين. وقد وقع هذا التطور بشكل حصري في القرن الثامن عشر. وقد أبرزت «مادلين زيلفي» Zilfi بالفعل دور الحركة الأصولية التي قامت ضد الانحراف الصوفي - من استحلال الرقص والموسيقى، وشرب الخمر، وما إلى ذلك - في القرن السابع عشر، والتي كان يقودها موالي الطريقة القاضيزادية. وأوضحت زيلفي بفصاحة كيف أن القرن الثامن عشر شهد ظهور مدرسة أكثر تحفظاً، وعلماء متمركزين في إسطنبول ضد الوُعّاظ

---

(٨) Fariba Zarinebaf-Shahr, "Ottoman Women and the Tradition of Seeking Justice," in: Madeline C. Zilfi, ed., *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era,* Ottoman Empire and its Heritage; v. 10 (Leiden; New York: Brill, 1997).

الإقليميين والمهمَّشين الذين كانوا مع ذلك أكثر طموحاً وشعبية، والذين ارتقوا سلم النجاح سريعاً جدّاً في القرن السابع عشر[٩]. ومن ثمّ، ومع انتشار سطوة القاضيزادية وهيمنتها، تطلّب الأمر - بجانب تحريم شرب الخمر والقهوة والتدخين - اتخاذ إجراءات أشد فيما يتعلق بمعاقبة جريمة الزنا. وقد وقِّعت أول عقوبة رجم علني، وربما تكون الوحيدة، في إسطنبول على امرأة بعد اتهامها بالزنا، وذلك تحت قيادة الواعظ فاني أفندي[١٠]. ولكن هذا التطبيق العرفي الأشد صرامة بقي خارجاً عن العقوبة التي تفرضها الشريعة. إضافة إلى ذلك، وعلى النقيض من المراسيم الحكومية المتزمتة تجاه الانتهاكات الأخلاقية، نجد أن الشريعة كانت أكثر تسامحاً في القرن الثامن عشر، وهذا مع تردد النساء والأقليات على المحكمة بأعداد متزايدة. وبينما كان من المستحيل تقريباً التلاعب بالمبادئ الأساسية للشريعة فيما يتعلق بحقوق المرأة، فقد جُعلت المراسيم الحكومية المتعلقة بالتفاعل العام، وزنا غير المحصن، وزنا المحصن، وقوانين الزي من اختصاص القانون، وهذا على الرغم من أن التفسير الشرعي لها كان موجوداً دائماً في صياغة الكلام. وسنقوم في هذا البحث بدراسة جانبَي هذا التطور، ولكن قبل الخوض في ذلك، دعنا نتفحص موقف القرآن من العلاقات بين الجنسين، ومن السلوك الأخلاقي.

يتمثل الهدف الأساسي للشريعة الإسلامية من حمايتها لحقوق المرأة في الحفاظ على وحدة الأسرة، وصيانة الأسس الأخلاقية للمجتمع، المستقاة من المبادئ الإسلامية. فمثلاً، نجد أن القرآن قد حثّ على الزواج حتى بين الرجال الأحرار والإماء (المحظيات)، وتعامل بحزم وصرامة مع زنا المحصن، وزنا غير المحصن، ولم يحبذ التفاعل بين البالغين من الرجال والنساء خارج نطاق الأسرة.

---

(٩) Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Studies in Middle Eastern History; no. 8 (Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1988), pp. 129-235.

(١٠) Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, pp. 202-205, and Colin Imber, "Zinâ' in Ottoman Law," in: J-L. Bacqué-Grammont and P. Dumont, eds., *Collections Turcica III: Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire Ottomane* (Louvain: Editions Peeters, 1983), pp. 59-92.

﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاء يُغْنِهِمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ. وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحاً حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[11] [النور: ٣٢ ـ ٣٣].

وكان الزواج أيضاً طقس العبور إلى مرحلة البلوغ؛ فعُومل المتزوجون من الرجال والنساء على أنهم ذوو مسؤولية كبرى في الحياة العامة والخاصة. وكان للنساء المتزوجات نصيب أوفر من الحرية؛ وذلك لأن وضعهن الجديد رفع من مكانتهن في أعين العامة الذين لم يعودوا ينظرون إليهن على أنهن مصدر محتمل للخطر الاجتماعي. أما من ينتهك تلك الحدود، فإنه يستحق، وفقاً للقرآن، أن يُجلد مائة جلدة، على أن توقع هذه العقوبة عليه علناً، وبشرط أن يشهد على الجريمة ما لا يقل عن أربعة شهود.

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ. الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾[12] [النور: ٢ ـ ٣].

في الوقت نفسه، وللتأكيد على أهمية وجود أربعة شهود كشرط لإثبات الجريمة، جعل القرآن القذف أو الاتهام الكاذب جريمة يستحق مرتكبها أن يُعاقَب بثمانين جلدة.

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ. وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ.

(١١) A. J. Arberry, trans., *The Koran Interpreted* (New York: McMillan, 1973), vol. 2, p. 50.

(١٢) المصدر نفسه، ٢/ ٤٦.

وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ. وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ. وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [النور: ٤ ـ ٩][١٣].

نزلت سورة النور التي اقتبسنا منها هذه الآيات المذكورة عندما اتهم عدد من أتباع محمد زوجته عائشة بنت أبي بكر ذات الثلاثة عشر عاماً بالزنا. لينزل القرآن بعد فترة من الحيرة؛ مؤكداً لمحمد براءة عائشة، وفارضاً عقوبة قدرها ثمانون جلدة تُوَقَّع على من قذفوها. وفي السورة نفسها، ينصح القرآن نساء المسلمين بالحجاب، وستر عوراتهن، وعدم إبداء زينتهن. وقد حرص النبي ـ أيّما حرص ـ على ألا يُقْبِل بهذا الاتهام على الفور، ولم يرسل عائشة إلى بيت أبيها قبل الوصول إلى قرار نهائي. وتكشف لنا هذه الحادثة أيضاً كيف أصبح وضع النساء حساساً في بيت محمد، وذلك بسبب الظهور المتزايد لهن في الشؤون اليومية للمجتمع، وفي السياسة كما حدث بعد ذلك في حياة عائشة بعد وفاة النبي. على الرغم من ذلك، منح الوحي القرآني، بقدر الحزم والصرامة اللذين ظهر بهما، ميزة مهمة لشهادة المرأة، حيث منحها القدر نفسه من الصلاحية الذي تحظى به شهادة زوجها، وشهادة الشهود الأربعة. إن ذلك الأمر يوضّح لنا أيضاً كيف أن الخلفية الاجتماعية للمرأة لعبت دوراً مهمّاً في مكانتها العامة، فإذا كانت المرأة تنتمي لصفوة المجتمع أو للنخبة من المجتمع، فعليها أن تكون أكثر حرصاً على سمعتها؛ وذلك لأن المجتمع كله سيكون رقيباً على سلوكها. ومن ثمّ، فإن سقطة صغيرة من جانبها ستقوض المكانة الاجتماعية لكل أقاربها. ولم تكن الأسر تلجأ إلى السلطات القانونية، بل كانوا في الغالب يتعاملون مع الأمر بأنفسهم، خصوصاً عندما يُثار الشك حول سمعة النساء وشرفهن. وقد كانت الخصومات والثأر يزدادان يوميّاً بين العائلات بسبب قضايا القذف، والاتهام بالزنا، والاغتصاب، والهروب مع العشيق.

في الإمبراطورية العثمانية، كان تحديد العقوبات على جرائم زنا غير المحصن، وزنا المحصن من اختصاصات الشريعة والقانون والعرف، ففي القرن السادس عشر، أصدر شيخ الإسلام أبو السعود أفندي (المتوفى

---

(١٣) المصدر نفسه، ٢/ ٤٦.

عام ١٥٧٤م) فتوى تفرض عقوبة الموت على زنا المحصن، وزنا غير المحصن؛ وذلك دون تحديد القائم على تنفيذ هذه العقوبة[١٤]. أيضاً، إذا قتل رجل زوجته إن وجدها وهي ترتكب جريمة الزنا، فليس من حق أقربائها أن يطالبوا بالقصاص أو الدية منه. وحرمت الفتوى بوضوح التحقيق للتأكد من وقوع جريمة الزنا. إن هذه الفتوى الصادرة من هذا المسؤول القضائي رفيع المستوى تترك بوضوح لأفراد العائلة تنفيذ عقوبة الموت العرفية التي لم ترد في الشريعة. ولا تتدخل المحكمة في الأمر إلا إذا كان عُرض عليها اتهام فعليّ بالزنا؛ مدعوماً بشهادة الشهود. ففي هذه الحالة، يفرض القاضي عقوبة شديدة قد تتضمن حبس الجاني. وإذا استمرت مجموعة من الرجال والنساء في ارتكاب جريمة الزنا، فإن حد الرجم يوقع على النساء، في حين توقع عقوبة الحبس على الرجال بعد إجراء التحقيق الملائم، وسواء وقع الزنا من محصنين، أو من غير محصنين[١٥].

إن مجموعات القوانين التي أصدرها محمد الفاتح، وسليمان القانوني نصّت على أنواع من العقوبات لجريمة الزنا تختلف بحسب الحالة الاجتماعية والمالية للمتهم، وهو ما لم يرد في القرآن؛ فبدلاً من التعذيب والنفي، فرضت القوانين العثمانية غرامات على المتهم. ونصّت نصوص كلتا المجموعتين السالف ذكرهما، واللتين نشرهما باركان **Barkan**، وهيد **Heyd**، على فرض غرامات كعقوبة لزنا المحصن، وزنا غير المحصن، والاختطاف[١٦]. بإيجاز شديد، جعل القانون السليماني عقوبة الزاني المتزوج غرامة تتراوح من ٣٠٠ حتى ٤٠٠ آقچه حسب القدرة المالية للمتهم، وهذا لا يُسقط عقوبة المائة جلدة الواردة في القرآن، فقد كانت تطبق من حين لآخر. وينصب تركيزنا هنا على الكيفية التي كان القاضي يحسم بها الاختلاف بين ما جاء به القرآن وما قررته الفتاوى الصادرة من السلطات الدينية العليا، وبين ما هو متداول عرفاً وما هو منصوص عليه

---

(١٤) M. Ertugrul Düzdag, *Şeyhülislam Ebussuûd Efindi fitvalan ısığında 16: Asir Türk hayatı* (Istanbul: Beyazit Enderun Kitabevi, 1972), pp. 157-158.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(١٦) Ömer Lutfi Barkan, *Osmanli Imparatorlugunda Ziraî Ekonominin Hukuki ve Mali Esaslan* (Istanbul: Bürhaneddin marbaasi, 1943), pp. 119-129, and Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, pp. 56-103.

قانوناً. وسنعتمد في استكشاف هذا على تحليل القضايا الفعلية التي نظرتها المحكمة في القرن الثامن عشر. إضافةً إلى ما سبق، كان عبء العقوبة الوقائية ـ كالتحجب أو التستر ـ يقع على عاتق المرأة؛ وذلك لأن الإسلام رأى المرأة مساوية للرجل في السلوك الجنسي النشط، أو لربما تربو عليه في هذا، ولا بد ألا يُكبت هذا السلوك الجنسي، بل يُتحكم به، ويوضع في إطار علاقة زوجية. أما غياب القيود الواردة على هذا السلوك، فيمكن القول بأنه يؤدي إلى الفساد، والتفسخ الأخلاقي، والفوضى الاجتماعية. ونظراً لكون المرأة أكثر تحكّماً بنشاطها الجنسي، فقد جُعلت مسؤولة عن الحفاظ على الأخلاقيات الجنسية.

على الرغم من كونها ظاهرة حضرية في الإمبراطورية العثمانية، فإن التحجب، والفصل بين الجنسين، والتقسيم العام والخاص للأماكن كان يهدف إلى إرساء السلام، والتناغم الاجتماعي، والتخلق بهذا الخلق الإسلامي. ولم ينتشر هذا التقسيم الجنسي للأماكن إلى حدٍّ كبير في المجتمعات الريفية والقَبَلِيَّة، ويرجع ذلك بالأساس إلى ضرورة مشاركة المرأة في أعمال الزراعة وتربية الحيوانات. وقد أحرزت النساء في المناطق الريفية والقبلية تقدماً أكبر، وحرية أوسع في اتخاذ القرارات)[١٧]. في المجتمعات الحضرية، كانت الطبقة العاملة من النساء تقوم بدورها في ظل سيطرة الرجال؛ إذ دفعَ العبءُ الاقتصاديُّ الواقعُ على كاهل الأسرة النساءَ إلى البحث عن وظائف تدرّ عليهن دخلاً يمكن أن يضيف إلى الدخل المتدني لأزواجهن، وغالباً ما كانت تلك الوظائف في مجال أعمال النسيج، أو الخدمة المنزلية. وكان الأطفال يعملون لدى الحرفيين، وهي الظاهرة التي لا زالت موجودة في تركيا. وعموماً، يمكن القول إن المجتمع المسلم سمح بمشاركة نساء الطبقة العاملة في الأنشطة العامة طالما التزمن بالقواعد الأخلاقية التي تحكم دورهن الاجتماعي.

وهذا لا ينفي القوة الهائلة وروح المبادرة اللتين تمتعت بهما نساء الطبقة الوسطى في أسرهن الكبيرة؛ فقد كانت بأيديهن مسؤولية اتخاذ

---

(١٧) للاطلاع على دراسة إنسانية ممتازة عن المرأة الريفية في إيران المعاصرة، انظر:
Erika Freidl, *The Women of Deh Koh* (Harmondsworth: Penguin Books, 1989).

القرارات اليومية، وفضّ المشاكل الأسرية، وهو ما زاد من تأثيرهن داخل الأسرة ليمتدّ إلى جيرانهن، ومن ثمّ إلى المجتمع بأسره. ودائماً ما كانت فواصل النوع ما بين الرجال والنساء تُخترَق على يد هؤلاء النسوة ذوات المشاركة الفاعلة في الحياة العامة خلال القرن الثامن عشر، فقد شاركت العثمانيات في إقراض الأموال، وشراء وبيع العقارات، وتأجير الوحدات السكنية، والمحال التجارية، والخانات والحمامات، ونسج السجاد والمنسوجات. وفي مدينة عالمية مزدحمة كإسطنبول، كان الإبقاء على الفصل الجنسي الذي أوصى به الإسلام أمراً أكثر صعوبة. ولم تعكس المراسيم الملكية، وأنواع الحظر المفروضة على حرية المرأة في التنقل والملابس، وتقليد الموضة الأوروبية، والتدخين وشرب المشروبات الكحولية من طرف الرجال المسلمين علناً مدى التحكم الحكومي في الحياة العامة والخاصة فحسب، بل عكست أيضاً الانتهاك المستمر للحدود الاجتماعية والدينية التي فرضتها الشريعة في تلك الحقبة.

على الرغم من التعدد الثقافي والبشري الذي كانت تمتاز به إسطنبول، فإن الحياة اليومية للمدينة كانت محكومة بلوائح حكومية ثابتة؛ نظراً لكونها مقرّاً لإمبراطورية إسلامية. وكان العديد من تلك المراسيم الحكومية يمسّ الحياة الخاصة للنساء والأقليات بشكل مباشر[١٨]. إن الحضور المتزايد للمرأة من ناحية، ورصد الحكومة للأخلاق العامة من ناحية أخرى، قد جعلا القرن الثامن عشر فترة شائقة من التفاعل والمواءمة بين متطلبات السلطات الحكومية ومتطلبات العامة ككل. ويمكن استبيان مستوى أيّة مواءمة ينتج منها مقدار أكبر من الحرية للنساء والأقليات من خلال الأحكام الصادرة في القضايا التي نظرتها المحاكم الإسلامية، فيعطينا موجز مختصر لبعض التحولات الثقافية والاجتماعية التي وقعت في العاصمة العثمانية في تلك الفترة سياقاً يمكننا به تقييم الكيفية التي بها شهد القرن الثامن عشر قدراً من الترابط والتغير في المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية.

من ناحية أخرى، أدت الهزائم العسكرية للدولة العثمانية على يد آل

(١٨) للاطلاع على المزيد حول تلك المراسيم، انظر:

Ahmed Refik, *Onikinci Asr-i hicri'de Istanbul Hayatı* (Istanbul: Enderun Kitabevı, 1988).

هابسبورج (معاهدة كارلوفيتز التي أُبرمت عام ١٦٩٩م)، وعلى يد الفرس (معاهدة قصر شيرين التي أُبرمت عام ١٧٤٥م)، وعلى يد الروس (معاهدة كوجك كينارجي التي أُبرمت عام ١٧٧٤م) إلى إيقاظ الوعي بضرورة التغيير بين المثقفين العثمانيين. ومع ذلك، ظل الخلاف الملحوظ قائماً حول أنواع الممارسات التي يجب نقلها من «الكفار»؛ فقد ظهرت المطابع عام ١٧٢٤م، وفي عقود قليلة، كانت تترجِم أعداداً كبيرة من الكتب من اللغات الأوروبية إلى اللغة التركية العثمانية. وكان تأثير الباروك الأوروبي واضحاً في تصميم مسجد «نوري عثمانية» الذي بُني عام ١٧٥٥م. وبدأت الحدائق الترفيهية، والقصور الملكية تكتسب طابعاً غربيّاً (فرنسيّاً)، وبدا ذلك واضحاً أكثر ما يكون في استخدام الأثاث والزخرفة، وأحواض الزهور، والنافورات الرخامية[١٩]. في عهد أحمد الثالث (١١١٥هـ - ١١٤٣هـ/١٧٠٣م - ١٧٣٠م)، كانت القصور الترفيهية الخاصة ببنات السلطان وأخواته وبنات أخواته منتشرة على طول مضيق البوسفور[٢٠]. ووفقاً لـ«آرتان» Artan، كان من حق نساء الإمبراطورية العثمانية في هذا الوقت إنشاء قصورهن الخاصة، والإقامة بها بدلاً من الإقامة في قصر طوباقبي. إضافةً إلى ذلك، كان لديهن مطلق الحرية في الاستمرار في العيش في قصورهن حتى بعد زواجهن من كبار الشخصيات في الدولة، مما يعكس زيادة قوتهن الاجتماعية والسياسية[٢١]. ويرى آرتان أن ظهور نساء الأسرة الإمبراطورية خارج حدود قصر طوباقبي كان دليلاً واضحاً على الانفتاح المتزايد فيما يتعلق بالنظرة العامة والمظهر العام للحياة الخاصة، وذلك لتحسين صورة الأسرة الحاكمة العثمانية، وتعزيز قدراتها في مواجهة التحديات الجديدة[٢٢]. ولم يكن التغيير مع ذلك محصوراً في الطبقات العليا من المجتمع العثماني.

---

(١٩) Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (New York; London: W. W. Norton, 1982), p. 240, and Tülay Artan, "The Kadırga Palace: An Architectural Reconstruction," in: *Muqarnas: An Annual on Islamic Art and Architecture* (New Haven, CT: Yale University Press, 1993) vol. 10, p. 205.

(٢٠) T. Artan, "The Palaces of the Sultanas," *Istanbul dergisi* (January 1993), p. 88.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٩٠ - ٩١. انظر أيضاً: Fariba Zarinebaf-Shahr, "From Charismatic Leadership to Collective Rule, Introducing Materials from the Wealth and Power of Ottoman Princesses in the Eighteenth Century," *Toplum ve Ekonomi* (April 1993).

دشن عصر الزنبق Tulip Period عهداً من التواصل الثقافي مع الغرب، حيث لم يعد التواصل مقصوراً على الأمور العملية فحسب كالتقنيات العسكرية، بل امتدّ ليشمل التأثيرات في المجالات الفنية. أضف إلى ذلك إنشاء سفارات أوروبية في إسطنبول، وتزايد عدد الدبلوماسيين والتجار والمسافرين الأوروبيين الذين أقاموا هناك، مما أدى إلى تعزيز التنوع الثقافي والاجتماعي للحياة الحضرية في القرن الثامن عشر. وفي الوقت نفسه، ظهرت حاجة السلطات الدينية، وبعض المسؤولين الحكوميين إلى المحافظة على البنى التقليدية للمجتمع العثماني التي باتت مهددة بهذا الحضور النشط لـ«الجاليات الإفرنجية» في إسطنبول وغيرها من المدن الساحلية. وكان الأوروبيون في إسطنبول يقيمون بحي «جالاتا وبيرا» Galata and Pera إلى جوار الجاليات اليونانية والأرمينية واليهودية. ودلل موضع إقامتهم بهذا الحي على الرقابة الحكومية على أنشطة هؤلاء الوافدين، والتي كانت تهدف إلى منع الإفراط في التواصل بينهم وبين المسلمين. ولكن حي جالاتا كان قد بدأ في اكتساب مظهر عصري، وبات من المحتم أن يصبح الرجال المسلمون والنساء المسلمات أكثر فضولاً واهتماماً بالاختلاط بالفرنجة. ولكن دعنا نبدأ بتفحص الخلفية المادية والاجتماعية لإسطنبول في القرن الثامن عشر، حيث كانت دراما الحياة اليومية تمتلئ بالنساء بما يلعبنه من أدوار رئيسة.

كانت إسطنبول تتألف من أربعة قضاءات أو مقاطعات (هي إسطنبول، وجالاتا، وأُسْكُدار، وأيوب)، ولكلٍّ منها قاضٍ يقوم على إدارتها هو ونوابه. وقد اخترنا المقاطعة الأولى المسماة باسم المدينة، والتي يوجد بها منطقة سكنية كبرى داخل أسوار المدينة، وتقع على جانبي القرن الذهبي. تتضمن تلك المقاطعة أجزاءً مشتركة من جالاتا، وأحياء قاسم باشا، وبلاط، وفينر، وأمينونو، ومحمود باشا، والحي السليماني، وحي سراي، وحي السلطان أحمد، وحي بايزيد، وحي آك سرايي، وحي داود باشا، وحي علي باشا، وحي مصطفى باشا، وحي ساماتيا، وحي إبراهيم باشا، وحي ييدي كوله، وحي بيرم باشا، وحي فاتح، وحي سارجانه، وحي طوبقابي، وحي ديمر قابي، وحي إديرنه قابي، وحي كُم قابي... إلخ[٢٣].

---

(٢٣) للاطلاع على خرائط مفصلة لإسطنبول، انظر: Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII siècle* (Paris: Maisonneuve, 1962).

وكانت إسطنبول منطقة ذات تعدد ديني وعِرْقي كبقية المناطق بالمدينة، ولكن بقيت بعض الأحياء متجانسة إلى حدٍّ قريب أو بعيد في تركيبتها الدينية. فعلى سبيل المثال، كانت الديانة اليهودية الديانة الغالبة على حي بلاط، وكان حي فينر المجاور له مأهولاً بالسكان اليونانيين، وكان الأرمينيون يمثلون أغلبية السكان في حي ساماتيا، وحي سولو كولي، وحي جالاتا، وحي بيرا. ورغم التنوع السكاني في حي بيرا وجالاتا، فإن أغلب ساكنيه كانوا من اليهود واليونانيين والأرمينيين والأوروبيين[٢٤]. ووفقاً لـ«خليل إنالجك» Inalcik، فإنه في عهد سليمان في القرن السادس عشر، كانت أحياء مصطفى باشا، وداود باشا، وعلي باشا، وتوب كابي أحياءً كبيرة نسبيّاً ومتنامية من حيث عدد سكانها في عهد سليمان القانوني[٢٥]. وقد زاد إجمالي عدد سكان إسطنبول عن ثلاثمائة ألف نسمة في القرن السادس عشر[٢٦]. وبحلول القرن السابع عشر، تضاعف عدد السكان، بل فاق الضعف، حيث تراوح إجمالي عدد السكان بين سبعمائة ألف وثمانمائة ألف نسمة، ووصلت نسبة السكان المسلمين في إسطنبول إلى ثمانية وخمسين بالمائة، في حين بلغت نسبة غير المسلمين اثنين وأربعين بالمائة[٢٧]. ولا بد أن نأخذ في الحسبان كون الزلزال المدمر الذي وقع عام ١٧٦٦م، وكذلك الحريق الضخم الذي وقع بعد ستة عشر عاماً في ٢٢ آب/ أغسطس عام ١٧٨٢م، قد أتيا على نسبة كبيرة من سكان إسطنبول. ومع هذا، في أواخر القرن الثامن عشر، تجاوز عدد السكان المليون نسمة، واتسعت الرقعة السكانية إلى خارج أسوار المدينة[٢٨]. وقد قام «دوبن» Duben، و«بيهار» Behar بدراسة شملت التعداد الدقيق للسكان، والكثافة السكانية، وتعداد الأسر في أواخر القرن التاسع

---

(٢٤) طبقاً لإنالجك، في الإحصاء الرسمي لعدد السكان في عام ١٨٣٣، قُدِّر عدد الذكور اليونانيين الأورثوذكس بـ ٥٠,٣٤٣. انظر: Halil Inalcik, "Istanbul," in: *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., vol. 4, p. 241.

(٢٥) *Encyclopedia of Islam*, vol. 4, p. 231.

وانظر كذلك في هذا البحث خريطة إسطنبول، ووفقاً لإنالجك، فقد كان في إسطنبول ٢٥٣ حياً مسلماً، و٤٢ حياً غير مسلم، وذلك عام ١٦٧٢م (ج ٤، ص ٢٣٤).

(٢٦) المصدر نفسه، ٤/ ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٢٧) Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII siècle*, p. 47.

(٢٨) *Encyclopedia of Islam*, vol. 4, p. 237.

عشر، ويبقى القرن الثامن عشر في الظل حتى الآن[٢٩].

جمعت مقاطعة إسطنبول أناساً من كافة الطبقات؛ فكان فيها من ينتمي إلى طبقة العسكريين البيروقراطية، وطبقة العلماء، ومن التجار، ومن طوائف الحرفيين. وكان فيها قصر طوباقبي، حيث تقيم الأسرة الإمبراطورية، وكان مقرّاً للحكومة أيضاً. وكان بها أيضاً مجمعات الأوقاف الملكية (آيا صوفيا، والسليمانية، والجامع الجديد، ونوري عثمانية، ولاليلي)، والممر التجاري للمدينة. وقد ذكر إنالجك أن عدد الأوقاف قد بلغ ثلاثة آلاف ومائة وثمانين وقفاً بنهاية القرن السادس عشر[٣٠]. وفي القرنين الثامن والتاسع عشر، كان لنساء الأسرة الملكية نشاط مستمر في تأسيس ودعم المؤسسات الخيرية التي بُنيت في مقاطعتي إسطنبول وأُسْكُدار، فمن ذلك مثلاً نجد مسجد محرمة سلطان بنة السلطان سليمان القانوني (٩٢٦هـ - ٩٧٤هـ/ ١٥٢٠م - ١٥٦٦م)، الذي بناه سنان في أُسْكُدار. ووضعت صفية سلطان - أم محمد الثالث - حجر الأساس للجامع الجديد في عام ١٥٩٧م، ولكنَّ بناءه لم يكتمل إلا عام ١٦٦٣م على يد تورخان سلطان - المتوفاة عام ١٦٨٣م - والدة السلطان محمد الرابع (١٠٥٨هـ - ١٠٩٩هـ/١٦٤٨م - ١٦٨٧م)، والتي أضافت إليه مدرسة ونافورات، وكذلك السوق المصري[٣١]. وأنشأت كوسيم سلطان (المتوفاة عام ١٦٥١م)، وهي أم السلطان مراد الرابع (١٠٣٢هـ - ١٠٤٨هـ/ ١٦٢٣م - ١٦٤٠م)، وكذلك السلطان إبراهيم (١٠٤٩هـ - ١٠٥٨هـ/ ١٦٤٠م - ١٦٤٨م)، مجمعاً ضخماً ضم مسجداً ومدرسة، وتكية، وحماماً وخاناً في أُسْكُدار. وفي القرن التالي، بنت جُلنوش سلطان (المتوفاة ١٧١٥م) أمّ السلطان مصطفى الثاني (١١٠٦هـ - ١١١٥هـ/١٧٠٣م - ١٧٣٠م)، وكذلك السلطان أحمد الثالث (١١١٥هـ - ١١٤٣هـ/ ١٧٠٣م - ١٧٣٠م)، مسجد «ياني فالِده» في المقاطعة نفسه[٣٢]. إلى جانب ذلك، أسّست نساء أخريات لم يكن ينتمين إلى الأسرة الملكية أوقافاً صغرى تكونت في الغالب من

(٢٩) Alan Duben and Cem Behar, *Istanbul Households, Marriage, Family, and Fertility 1880-1940* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991).

(٣٠) *Encyclopedia of Islam,* vol. 4, p. 229.

(٣١) المصدر نفسه، ٤/ ٢٣٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ٤/ ٢٣٣.

وحدات سكنية منفردة[٣٣]. وكانت تلك الأنشطة الخيرية التي قمن بها ـ والتي تحمل في طياتها دلالة على التديّن والورع ـ مثالاً احتذى به باقي أفراد المجتمع. وساعدت أيضاً هذه الأنشطة على إجازة مشاركة النساء في الأنشطة العامة، وتحسين وضعهن الاجتماعي؛ ولكن دور النساء لم يكن مقصوراً على الأنشطة الخيرية والدينية فحسب، فقد تزايدت مشاركة العثمانيات العاديات في الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية بشكل ملحوظ في القرن الثامن عشر.

وفي الوقت نفسه، كانت النساء عرضةً للهجوم والنقد بوجه خاص؛ وذلك لما لظهورهن وسلوكهن الاجتماعي من أهمية خاصة بالنسبة إلى الأسرة والمجتمع بأسره، فكانت المراسيم الملكية تصدر من وقت لآخر لتحدّ من حرية النساء في التنقل واختيار أنواع الملبس. فقد صدر، على سبيل المثال، أمر إلى قاضي الانكشارية وأغاهم في شوال عام ١١٣٨هـ الموافق آيار/مايو ١٧٢٥م حَرَّم على المسلمات تقليد «الكافرات» في ملبسهن، وخصوصاً ما يلحق بالثياب من أشياء مبتكرة وأغطية للرأس؛ وذلك لعدم استيفائها للشروط المطلوبة في الزي اللائق. بعبارة أخرى، كانت النساء ممنوعات من لبس الأردية ذات الياقات الكبيرة، ووضع شرائط الزينة الكبيرة في شعورهن، واستخدام الأوشحة الكبيرة. وإذا خالفت النساء هذه القيود، تُقص ياقاتهن وثيابهن. وأُمِر أئمة المساجد بتهديد وترهيب من يحيكون ويبيعون هذه الملابس التي لا تصلح إلا «للداعرات»[٣٤]. وكان أزواج أولئك النساء يُنصحون بأن يفرضوا على نسائهم ارتداء الثياب «المحتشمة»، مساعدةً منهم على الحفاظ على المظهر الإسلامي اللائق. وكانت النساء المخالفات لتلك القواعد يُشبَّهن بـ «الداعرات» و«الملحدات».

وتبين تلك المراسيم لنا بوضوح أن عدداً متزايداً من النساء المسلمات في العاصمة كنّ لا يرتدين البرقع في الأماكن العامة، ويستبدلنه بالقفطان المصنوع من الفرو، والقمصان الحريرية، والبنطلونات، والفساتين المصنوعة

---

(٣٣) نقوم بدراسة مفصلة حول الأوقاف التي أسستها العثمانيات بإسطنبول في القرن الثامن عشر.

(٣٤) Refik, *Onikinci Asr-i hicri'de Istanbul Hayatı*, pp. 86-88.

من القماش الرقيق، وأنواع متنوعة من أغطية الرأس بدلاً من الحجاب[٣٥]. وبالنسبة للنساء اللاتي كنّ يفضّلن البرقع، فقد استخدمن الحرير والأقمشة الخفيفة ذات الألوان الزاهية للبراقع والملابس، مما جعل مظهرهن مشرقاً، ويشفّ عن قوامهن. أما المسلمات المنتميات للطبقة الوسطى وما دونها، فقد تابعن في ارتداء الملابس التقليدية والبراقع التي كانت تغطيهن من الرأس إلى الأخمص. وظلت نساء الطبقة العليا، وسيدات القصور المسلمات، وكذلك غير المسلمات يتمتعن بحرية كبرى في اختيار نوع الملابس، وتقليد الصيحات الأوروبية. وقد ازدادت قوة هذه الظاهرة في القرن التاسع عشر. وعندما انتشرت هذه الظاهرة لتمتدّ إلى بقية المجتمع، نتج عنها تغييرات طفيفة في تصميمات أزياء المرأة المسلمة العادية وألوانها، وأيضاً في استخدام أغطية الرأس، مما أثار حفيظة الرقابة الرسمية. ففي المجتمع العثماني، كانت الملابس رمزاً مهمّاً يُستدل به على الطبقة الاجتماعية والهُوية الدينية، وأيّ تجاوز لهذا الأمر كان يؤدي إلى حدوث حالة من الربكة والحيرة بين المسؤولين الحكوميين. فقد كانت المرأة المسلمة تختلف عن غيرها بزيها المحتشم الذي يغطي وجهها ورأسها، وباختيارها لألوان معينة كان يُرمَز بها للمِلل المختلفة، فالمسلمون مثلاً كانوا يستخدمون اللون الأخضر.

وقد وصفت «السيدة ماري ورتلي مونتاجو» **Marry Wortley Montagu**، التي قضت بعض الوقت في الإمبراطورية العثمانية في الفترة ما بين عامي ١٧١٧م و١٧١٨م، أزياء السيدات التركيات في أدرنة في خطاب أرسلته إلى أختها في إنجلترا بتاريخ ١ نيسان/ إبريل ١٧١٧م. ولم تذكر في خطابها أيّ شيء عن البرقع أو الحجاب التقليدي (الشرشف)، بل وصفت أنواعاً جديدة من أغطية الرأس لم تكن مصمّمة لتستخدم مع الحجاب؛ وذلك كما يلي:

«كانت أول قطعة من ثيابي عبارة عن سروالين فضفاضين يصلان إلى حذائي، ويغطيان قدميّ، وهما أكثر حشمة من تنورتك. وهما مصنوعان من

---

(٣٥) انظر على سبيل المثال، تركات (ممتلكات) نساء الدولة العثمانية في سجلات إسطنبول (السجلات ١/١٨ ـ ١/٢٧ ـ ١/٢٥ ـ ٢/١٢٦)، وسجلات طرابزون (سجل ١٩٧٢م)، وسجلات دار الإفتاء بإسطنبول، والمكتبة الوطنية بأنقرة.

دمقس رقيق وردي اللون، مطرز بزهور فضية اللون. أما حذائي فمصنوع من جلد الماعز الأبيض، ومطرز بالذهب. وفوق هذين السروالين، ألبس رداءً أنيقاً مصنوعاً من قماش رقيق من الحرير الأبيض، ومطرزاً بالزخارف. ولهذا الرداء أكمام فضفاضة تتدلى من اتساعها أسفل الذراع. وهو مغلق عند الرقبة بزر ماسي، ولكنه يُظهر شكل ولون الثوب الذي أسفله. أما العنتري، فهي صدرية من الدمقس الأبيض والذهبي لها أكمام طويلة، ومبطنة ببطانة ذهبية داكنة، وتتكون أزرارها من الألماس، أو من اللؤلؤ. أما قفطاني فمن نفس قماش سروالي، ويتناسب تماماً مع قوامي، ويصل إلى قدمي، وله أكمام طويلة متسعة. وفوق القفطان حزام يبلغ عرضه إصبعين، ويمكن للمقتدرات ترصيعه كاملاً بالألماس أو غيره من الأحجار الكريمة. ولا يَحتمل مَن سواهن هذه التكلفة، فيُضِفن إليه زخرفة مصممة على نسيج حريري يخترنها بعناية، وذلك بعد تثبيته بمشبك من الألماس. والكوردي ثوب فضفاض يلبسنه أحياناً، ويضعنه أحياناً حسب حالة الجو، مصنوعٌ من الديباج الفخم (والكوردي الخاص بي ألوانه أخضر وذهبي)، ومبطنٌ بفرو السمور أو القاقم، وتصل أكمامه إلى أسفل الكتفين قليلاً. وأما غطاء الرأس، فمكوّن من قلنسوة تسمى كالباك، تُصنَع في الشتاء من القطيفة المطرزة باللؤلؤ أو الألماس، في حين تُصنَع في الصيف من قماش فضي لامع وخفيف. يُثبَّت هذا الغطاء على أحد جانبي الرأس، ويعلق به شرابة ذهبية تتدلى قليلاً إلى الأسفل، ويُربطان معاً إما بدائرة من الألماس (وهو ما رأيته كثيراً)، أو بوشاح عنق مطرز»[٣٦].

إضافةً لما سبق، تصور رسومات «عبد الجليل لوني» ـ المعروف بـ «ليفني» Levni ـ وهو فنان عثماني عمل رساماً بالقصر في عهد محمد الثالث (١٧٠٣م ـ ١٧٣٠م)، أزياء النساء الملونة بشكل يتفق مع وصف السيدة مونتاجو[٣٧]. في هذه الرسومات، يتضح لنا أن نمط الأزياء البسيطة والمَحلي كان يتداعى أمام استخدام سيدات القصر أزياءً أكثر تنوعاً في

---

(٣٦) Dervla Murphy, ed., *Embassy to Constantinople: Letters of Lady Mary Wortley* (New York: New Amsterdam Books, 1988), pp. 108-109.

(٣٧) *Anadolu Kadının 9000 Yılı (9000 Years of Anatolian Women)* (Istanbul: Turkish Republic Ministry of Culture General Directorate of Monuments and Museums, 1994).

ألوانها، وأكثر إتقاناً في تصميمها؛ فنجد في أواخر القرن، مثلاً، استخدام التقويرات المنخفضة، والقماش الرقيق، وما يشبهه من أقمشة في تغطية الوجه والجسم، وقد شفّ عن الوجه والصدر والذراعين على نحو أكبر. وفي أواخر القرن التاسع عشر، تُركت السراويل، واستبدلت بثياب أكثر تفصيلاً للجسم. وأصبحت الألوان الزاهية أو الفاتحة ـ كالوردي والأحمر والأخضر ـ أكثر انتشاراً، وصارت أغطية الرأس أوروبية أكثر في شكلها وزخرفتها. وأصبحت الأزياء الغالية التي ترتديها السيدات الغنيات، اللاتي كان بإمكانهن تحمّل نفقة المخمليات والدمقس وغيرها من أنواع الأقمشة الحريرية، بعيدة جدّاً عن الثياب التقليدية المحافِظة التي كانت ترتديها السيدات الراغبات في الحفاظ على الحشمة والعفاف. ورغم ذلك، تزايد المظهر المحافِظ بين غالبية النساء في إسطنبول، اللاتي كنّ يستخدمن الحجاب الذي يغطيهن من الرأس إلى القدم في الأماكن العامة. وأحياناً، كان الحجاب يُستخدَم لإخفاء هُوية النساء اللاتي يبحثن عن المغامرة. وقد أوضحت السيدة مونتاجو في الخطاب نفسه الذي أرسلته إلى أختها كيف أنها اندهشت من مقدار الحرية الذي كانت تتمتع به السيدات التركيات في تعاملاتهن الاجتماعية كما يلي:

«أما عن أخلاقهن أو حسن سلوكهن، فيمكنني القول ـ هزلاً ـ «إنهن مثلك تماماً، فما من ذنب عليهن إلا أنهن لم يعتنقن المسيحية». فالحقيقة أنني الآن وقفت إلى حدٍّ ما على سلوكهن، ولست أخفي إعجابي وتعجبي في الوقت نفسه: إعجابي بهذا النمط الحياتي الرائع، وتعجبي من غباء الكُتّاب الذين نقلوا لنا صورة خطأ عنهن. فمن السهل رؤية كيف يتمتعن في الواقع بحرية أكثر من تلك التي نتمتع نحن بها، فلا يمكن لامرأة أيّاً ما كانت مكانتها الخروج إلى الشارع بدون قطعتين رقيقتين من القماش تغطي الأولى وجهها ما عدا العينين، وتغطي الثانية رأسها، وتكون منسدلة على جزء من ظهرها. ويسترن قوامهن تماماً بثوب يسمينه «فيريجي» Ferigee، وهو ما لا يمكن لامرأة أيّاً كانت أن تظهر بدونه. ويحتوي هذا الثوب على أكمام طويلة تمتدّ إلى نهاية أطراف أصابعهن، وتمتد أطراف هذا الثوب لتلتف حول أجسادهن، ولا يختلف كثيراً عن ملابس ركوب الخيل... أظنك الآن تتخيلين كم هو فعال في إخفاء معالمهن، فلا يمكنك التفرقة بين السيدة

العظيمة وخادمتها، ومن المستحيل أن يتعرف أكثر الرجال غيرة إلى زوجته عندما يراها في الشارع، ولا يجرؤ رجل على لمس امرأة أو تتبعها في الطريق.

فهذا التخفي الدائم يعطيهن الحرية التامة في فعل ما يحلو لهن دون خوف من تعرف أحد إليهن. ومن أكثر الحيل شيوعاً، أن تواعِد الواحدةُ حبيبَها في متجر يهودي، وهو مكان ملائم لتواعدهما مثل البيوت الهندية الموجودة عندنا. . . ونادراً ما تفصح أيَّة واحدة من السيدات الراقيات عن هُويتها للحبيب، ومن الصعب للغاية أن يُخَمِّن الحبيب اسمها وإن استمرت علاقتهما إلى أكثر من نصف عام. . . وعموماً، فإني أنظر إلى التركيات، فأجدهن الوحيدات اللاتي يتمتعن بالحرية في الإمبراطورية بأسرها»[٣٨].

وقد يعترض المرء على أيّة تعميمات مبنية على هذا الكَمّ المحدود من المعلومات، فأكثر المراقبين الأوروبيين حماساً لم يتمكنوا من معرفة سوى القليل من المعلومات عن شؤون سيدات الطبقة العليا. ولكن السجلات العثمانية القانونية تؤكد على حدوث بعض التغيرات في الأعراف الاجتماعية والجنسية في تلك الفترة؛ فعدد الدعاوى والعرائض المقدمة من أفراد المجتمع المسلم ضد الجرائم الجنسية التي ارتكبها رجال مسلمون ونساء مسلمات في إسطنبول قد تزايد بشكل ملحوظ[٣٩]. وفي الوقت نفسه، لم تظل المراسيم الرسمية صارمة في تحديد قانون الزي فحسب، بل كانت ترمي إلى فرض السيطرة على سلوك المرأة العام والخاص. وقد كانت النظرة إلى النساء المهاجرات وغير المتزوجات والأرامل والمطلقات مشوبة بحساسية خاصة في مجتمعاتهن. ففي ظل ظروف بعينها، كان غياب رقابة الرجل في بيوت هؤلاء النساء عاملاً من العوامل التي تجعل المجتمع بأسره مسؤولاً عنهن، ورقيباً على سلوكياتهن. على سبيل المثال، كان على النساء في الربع الأول من القرن التاسع عشر أن يحصلن على إذن؛ كي يتمكنَّ من السفر للتجارة، أو لزيارة الأقارب[٤٠]. ولا شك أننا بحاجة لمزيد من البحث

---

(٣٨) Murphy, ed., Ibid., p. 111.

(٣٩) سيقوم المؤلف بإجراء تحليل إحصائي بهذا الخصوص يقارن فيه بين هذا القرن والقرون السابقة.

(٤٠) The petitions of Emine, Fatma, and Salihe from Istanbul in Başbakanlik Archives, Istanbul, Sikayet Defteri, vol. 102: 152, 534 and vol. 123: 340 for the years 1725 and 1730.

والاستقصاء لتحديد ما إذا كانت تلك القوانين قد صدرت لمعالجة ظروف خاصة، كانعدام الأمن، أو وقت الحرب، أو بسبب الطاعون، أو بسبب الزيادة السكانية؛ أم أنها كانت قوانين ملزِمة في كل الأحوال والأوقات والأماكن.

أحياناً، كان الحي بأكمله يأتمر بأمر السلطات الدينية المحلية، وكان الإمام والمؤذن يتخذون الإجراءات اللازمة في مواجهة النساء اللاتي يُحكم عليهن بالانحلال الأخلاقي، أو عدم التزامهن بآداب المجتمع. وقد تلقى قاضي المحكمة في القرن الثامن عشر الكثير من مثل هذه الشكاوى. على أيّة حال، تتضمن القضايا التالية حالات قامت النساء فيها بتصرفات تحمل تحدياً أو استخفافاً بالأعراف الاجتماعية.

طلب عريضة

بالإشارة إلى الأمر الملكي الصادر بناءً على العريضة المقدمة إلينا، أرسلنا أمراً تنفيذيّاً إلى نائبنا الرسمي حسين باشا باستدعاء المذكورة خديجة بنت أبي بكر إلى المحكمة الشرعية. وفي العريضة، جرى التحقيق في وضع خديجة، ونقلت في هذا الطلب وفقاً لما قاله الإمام عبدي أفندي، وما قاله ساكنو حي يونس الدباغ؛ وهم المؤذن الحاج أحمد، والخطيب محمد أفندي، والزعيم عمر أغا، والملا محمد بائع البيض، وحسين بشه، وعمر بشه بائع المسدسات، وحافظ وإسماعيل أفندي، وإبراهيم أفندي، والجندي على أغا، والحاج حسن، والملا عمر الحارس، وحافظ صالح أفندي، والزعيم مصطفى أغا، وإبراهيم تشافش، والحاج قاسم، وحافظ ملا إبراهيم، والحاج علي بائع الجوز، وعلي بن عثمان أغا، والزعيم خليل أغا... إلخ. وقد قالوا وأكدوا أن المذكورة خديجة وابنتها فاطمة بنت فيض الله، الغائبة، مقيمتان بالحي المذكور، ولكنهما لم تلتزما بالأخلاق المعروفة، فكانت تصرفاتهما غير مستقيمة، مما أدى إلى استياء أهل الحي منهما. كما أنهما لم تحترزا من الاختلاط بالرجال الغرباء (غير المحارم) والمشبوهين الذين كانوا يرتادون منزلهما. وقد شهد سكان الحي وصرحوا بعدم ارتياحهم لهاتين المرأتين؛ لأنهما سليطتا اللسان، وسيئتا السمعة والسلوك، وهو ما يعدّ مخالفاً للشريعة. وبناءً على ما تقدم، فقد أصدرنا هذا

الأمر إليك لتوقف هاتين المرأتين عما تفعلانه، وتطردهما من الحي الذي تعيشان فيه (٢٨ شعبان ١١٨١هـ/ تموز/ يوليو ١٧٦٧م)[٤١].

بادر رجال الحي بهذه الشكوى وما تلاها من تحقيقات؛ فلم يكن هناك ظهور للنساء كشاهدات أو مدعيات[٤٢]. ولم تكن شهادة المرأة تعادل شهادة الرجل، وكان القيام على حماية الشرف أمراً خاصّاً بالرجال، ولهذا لم تُبدِ النساء حساسية تجاه تلك القضايا إلا قليلاً، وذلك عندما يرغبن في نشر الشائعات عن المرأة التي يكرهنها. وربما أبدين تعاطفاً مع شخص ما كفاطمة التي يُحتمل كونها أرملة أو مطلقة. وربما تجمعت نساء الجيران في منزل فاطمة للهروب من أعباء حياتهن العائلية، مما دفع أزواجهن للقلق بشأنهن. على أيَّة حال، تتضمن العريضة التالية رجالاً ونساءً ثار الشك حول سمعته، وقد قدم سكان بوابة أدرنة هذه العريضة في ظروف مماثلة في ١٠ شعبان ١١٨١هـ/ تموز/ يوليو ١٧٦٧م.

طلب عريضة

«قدم هذه العريضة سكان حي نازلي شاه سلطان في بوابة أدرنة بإسطنبول، وهم: الإمام حافظ محمد أمين. والمؤذن محمد أفندي، وصالح أفندي، والحاج علي، والحاج خليل، والحاج إبراهيم، ومحمد أغا، وأحمد، ومحمد بشه، ومحمد، والحاج إسماعيل، ومصطفى أغا، وسيد إبراهيم، ومتولي الحاج أحمد، وعلي أوسطى، وآخرون. وقد قدموا هذه العريضة إلى المحكمة الشرعية ضد سيد علي بن حسين، شاكين بأنه يملك منزلاً كبيراً متعدد الغرف، وله حديقة، وقد غير بناء بيته بما يتعارض مع اللوائح، وقسَّم الغرف بفواصل خشبية. وأجَّر هذه الغرف الخمس أو الست لممارسي الدعارة، وأقام هو في بيت منفصل بناه على العقار نفسه. وقد

---

(٤١) انظر سجلات دار الإفتاء، إسطنبول، السجل ١/ ٣٠، الملف ٢ ب. كل الاقتباسات المترجمة خاصة بالمؤلف.

(٤٢) رغم أن النساء كثيراً ما كُنَّ يرفعن الدعاوى أمام المحكمة، فإنه كان من النادر أن يظهرن في المحكمة كشاهدات. والسبب في ذلك أن الشريعة إن كانت قد جعلت شهادة المرأة مقبولة، فإنها جعلتها تعادل نصف شهادة الرجل، ومن ثمّ لم تكن شهادة النساء مقبولة بالقدر نفسه الذي كانت تُقبَل به شهادة الرجب.

أدى سلوك المذكور إلى انزعاج الجيران وقلقهم. ولهذا، فإن سكان الحي يطالبون بأن يعيد بيته إلى الحالة التي كان عليها. وقد تعهد عليّ المذكور طواعية بأن يعيد البيت إلى ثلاث غرف، وأن يغادر القرية، فقبل الإمام عهده، ووافق على نقل الشكاوى إلى القاضي المعتمد الحاج صالح»(٤٣).

على النقيض من العريضة السابقة، نجد أن الادعاء هنا لم يكن في مواجهة النساء اللاتي كنّ يستأجرن من سيد علي، ولم يكن ثمة طلب بمعاقبتهن أو طردهن. وربما كان ذلك لكونهن غير مسلمات، وكان يُنظر إليهن باعتبارهن يقدمن خدمة أساسية في المجتمع. وربما كن غجريات، فبوابة أدرنة تقع بجوار أسوار المدينة في مكان قريب من حي بلاط اليهودي، وحي سولو كولي، حيث كان يعيش الأرمينيون والغجر. وكان الشخص المذنب في الأمر هو صاحب المنزل الذي اتُّهم بإنشاء بيت دعارة في حي مسلم، فالعريضة قُدّمت ضد شخص مشبوه مارس أعمالاً مشينة ثبتت مسؤوليته عنها. وكان السكان يطالبون بمعاقبة الرجل والمرأة بالطرد من الحي، ولكنهم لم يطالبوا بإجراءات أشد؛ كالرجم أو الجلد العلني وفقاً للشريعة. وربما كان السبب في ذلك هو موقع الحي الذي يقع على حافة المدينة، فكان هذا الأمر نتيجة للبنية الاجتماعية للمدينة الحدودية التي أعطت سكان هذا الحي طابعاً أكثر تسامحاً؛ ولكن مثل هذا الأمر لم يكن ليحدث في منطقة أكثر محافظة على العادات والتقاليد كمنطقة أيوب. فعلى سبيل المثال، نجد في عريضة أخرى مقدمة من سكان إسطنبول في ٢٢ شوال ١١٨١هـ/ شباط/ فبراير ١٧٦٧م، اتُّهم فيها أحد العبيد من قرية كيرتال بإدارة بيت للدعارة، ومن ثم نُفي إلى السفن، وكانت العريضة تطلب عفواً رسميّاً عن العبد(٤٤).

وينعكس هذا التسامح النسبي لسكان إسطنبول وموظفيها الحكوميين أيضاً في عريضة أخرى قدمها سكان حي خير الدين في العام نفسه، فقد طلبوا إذناً رسميّاً يسمح بعودة خديجة خاتون، وإقامتها في الحي، وذلك بعد أن كانت قد نُفيت منه إلى بورصة لثلاث سنوات بسبب سلوكها الأخلاقي

---

(٤٣) سجلات دار الإفتاء، الملف ٤ أ. ترجمة المؤلف.

(٤٤) سجلات دار الإفتاء، الملف ٨ ب. ترجمة المؤلف.

غير اللائق. وكان السكان، وعلى رأسهم الإمام، واثقين بما يكفي للتعهد بأن خديجة خاتون قد راجعت نفسها، وقوَّمت سلوكها الأخلاقي، وأنها تستحق العفو؛ كي تعود إلى بيتها في إسطنبول. ومن هذه القضية، يتضح لنا أن النساء اللاتي كانت سمعتهن مثار شك كُنَّ يُنفَين إلى أماكن أخرى قد يكون لهن فيها أقارب، ويبقين هناك حتى يثبنَ إلى رشدهن، ويقلعن عن تصرفاتهن غير المقبولة(٤٥)، وأنه كان بإمكان الجيران أنفسهم الذين طالبوا بطرد الرجال أو النساء ذوي السلوك أو السمعة السيئة طلب العفو الرسمي عنهم، وأن يضمنوا بأنفسهم صلاح حالهم. وقد كانت الاتهامات تتسم بالعمومية، وغالباً ما تتسم بصيغة معينة؛ أي إنها تحتوي على كلمات معينة، مثل: «سليطة اللسان»، أو «مصدر للإزعاج»، أو «مصدر للقلق»، أو «تتعامل مع رجال غرباء»؛ ولكن الاتهامات لم تكن قَطُّ تصف السلوك بأنه زنا أو دعارة، وهذا على الرغم من وضوح الاتهامات المضمَّنة هنا. لقد تطلبت الشريعة وجود أربعة شهود في الحالات القانونية التي تتضمن اتهاماً بالزنا، سواء كان الاتهام صادراً ضد رجال أو نساء، وإلا عُدَّ هذا الادعاء قذفاً. وكانت عقوبة القذف مساوية لعقوبة الاتهام الفعلي. وربما كان هذا هو السرّ وراء قلة عدد قضايا الزنا التي كانت تحسم في المحاكم، فقد كانت العائلات أحياناً تطبق القانون بنفسها؛ وذلك لأنهم كانوا يرون أن العقوبة القانونية غير كافية. ومن ثمّ، لا يمكننا الاعتماد على السجلات لمعرفة مدى تكرار الجرائم العاطفية، فقد كان القضاة يُبدون حساسية، خاصة فيما يتعلق بالاتهامات الكاذبة، وبضرورة حضور الشهود. وقد قدمت السيدة مونتاجو وصفاً واضحاً لحادثة مماثلة شهدتها في إسطنبول؛ إذ تقول:

«. . . وربما تصدقينني إذا قلت لكِ إن السيدات التركيات يتمتعن بمقدار من الأدب واللطف والحرية لا يقل عن ذلك الذي تتمتع به نساؤنا، ولكن التقاليد التي منحت للنساء فرصاً عديدة لتنفيذ رغباتهن المشينة، إن كان لديهن أيٌّ من هذه الرغبات، قد جعلت لأزواجهن في الوقت نفسه سلطة مطلقة للانتقام من زوجاتهن ومعاقبتهن إذا اكتشفوا أيّاً من تصرفاتهن الخفية. وإنني لا أشك أنهن يعانين أحياناً بسبب حماقتهن أموراً بالغة

---

(٤٥) سجلات دار الإفتاء، الملف ٨ ب. ترجمة المؤلف.

القسوة. فمنذ حوالي شهرين، في أحد أيام العطلات، وُجدت جثة سيدة صغيرة السن تنزف في مكان ليس ببعيد عن منزلي. وكانت الجثة عارية، وملفوفة في ورق خشن، وكان بها طعنتا سكين، واحدة في الجنب، والأخرى في الصدر. ولم تكن الجثة قد بردت بعد، ولكن القتيلة كانت رائعة الجمال لدرجة أن أغلب رجال بيرا قد ذهبوا ليشاهدوها. ورغم ذلك، كان من المستحيل أن يتعرّف أحد إليها، فليس هناك وجه امرأة معروف. ويُفترَض أنه قد جيء بها في منتصف الليل من القسطنطينية، ووُضعت في هذا المكان، حيث وجدها الناس. وقد أجريت تحقيقات قليلة حول القاتل، ثم دُفنت الجثة سرّاً، ودون جلبة. لا يحقق موظفو الملك في القتل كما هو الحال لدينا. والأمر بعد ذلك يكون بيد أقارب القتيلة في الانتقام لها، وربما ينتهي الأمر بتسوية مالية (وهو ما يحدث في الغالب)، وبعدها ينتهي الأمر»[٤٦].

إن الحماية القانونية التي تضمنتها الشريعة الإسلامية للنساء المتهمات بالزنا، أو اللاتي يُشتبه في ارتكابهن للزنا، لم تكن كافية لحماية حياتهن. وقد ذكرت السيدة مونتاجو أن المحاكم الشرعية لم تكن تأمر بإجراء التحقيقات إلا إذا رُفعت دعوى من أقارب القتيلة، ولكن يبقى كلا الطرفين هادئاً عادةً، ويحاول كلاهما تجنب المحكمة، وتجنب مهمة الإتيان بأربعة شهود على الأقل. وبذلك، لا يكون لدينا دليل رسمي نعرف منه نسبة وقوع هذا النوع من الجرائم ضد النساء، ولكن السيدة موتناجو لاحظت أن هذه الجرائم أكثر شيوعاً بين السكان المسلمين في منطقة إسطنبول. وسنورد فيما يلي تقريراً من سجلات القاضي اليومية حول الظروف الغامضة التي أحاطت بقتل خديجة بنت عبد الله، وذلك بتاريخ ١٩ شوال ١١٨٢هـ ـ شباط/فبراير ١٧٦٨م.

طلب عريضة

بناءً على الأمر الملكي، قدم الكاتب مصطفى أفندي، وعبدي باشا، كتخُدا الباب العالي، التقرير التالي عقب وصولهم إلى حي شاهسفر بيك في

(٤٦) Murphy, ed., *Embassy to Constantinople: Letters of Lady Mary Wortley*, p. 191.

قديرجا ليماني بإسطنبول. وقد ذهبوا إلى بيت خديجة بنت عبد الله بعد اختفائها، وذهب معهم الإمام والمؤذن، وثلاثة وثلاثون من سكان الحي... فوجدوا خديجة مدفونة بجوار المطبخ في الطابق السفلي لمنزلها. وبعد أن فحصت المُغَسِّلات، حنيفة بنت عبد الله، وأم كلثوم بنت عمر، وربيعة بنت عمر... إلخ، أجزاء جسدها، قالوا إنها كانت مربوطة في حلقها بثوب، وإنها تلقت طعنة في الجانب الأيمن من الحلق، وطعنة في ذراعها الأيمن، وطعنة في صدرها. وأثبت الكاتب المذكور عاليه ذلك في هذا التقرير، وقدمه إلى قاضي المحكمة[٤٧].

يتضح من هذا التقرير أن خديجة لقيت حتفها على يد رجل في ظروف غامضة ومأساوية. ويبدو أيضاً أنها كانت أرملة أو مطلقة؛ وذلك لأن اسم زوجها لم يُذكر في التقرير. وكانت تعيش بمفردها، وذلك على خلاف السائد من الأعراف الاجتماعية التي تحكم حياة النساء. وبما أننا لا نعرف عمرها، أو حالتها الزوجية، أو خلفيتها الاجتماعية، فلن نتمكّن في الغالب من تقديم أيّ افتراض بشأن السبب وراء قتلها. ونظراً لعدم وجود من يشهد على الحادثة، وعدم رفع دعوى قضائية من جانب الأقارب بشأنها، فقد توقفت التحقيقات عند هذا الحد؛ ولكن يمكننا أن نخمن أن خديجة كان لها عشيق هو الذي خطط للجريمة برمتها، ودفنها؛ حتى لا يكتشف أحد جثَّتَها. فلو كان لها زوج، لكان أول المشتبه فيهم، ولو كان الذي قتلها لص اقتحم منزلها، لما دفنها، ولكن الجريمة قد أخذت مأخذ الجد، ورُفع بها تقرير إلى القاضي بناءً على فحص جسد القتيلة. وهذا يبين لنا أن النساء اللاتي كنّ يعشن فرادى كنّ أكثر عرضة للخطر، وأن مدينة كبيرة مثل إسطنبول كانت أيضاً هدفاً أساسيّاً لأعمال العنف. وكان معدل الجريمة في إسطنبول أعلى بكثير من غيرها من المدن الأخرى في الإمبراطورية. وربما كان ازدياد العنف تجاه النساء هو ما دفع الحكومة إلى إصدار ما يحظر ظهورهن العلني، فمن المؤكد أن السلطات رأت أن هناك صلة بين الجريمة وشرب الخمر، والاختلاط بين الجنسين.

أيضاً، غالباً ما جاءت المراسيم الحكومية المتعلقة بحرية النساء في

---

(٤٧) سجلات دار الإفتاء، السجل ١/ ٣٢: ٥.

التنقل، والمراسيم المتعلقة بزيهن ما تُتبَع بحظْر بيع أو استهلاك المشروبات الكحولية على الرجال المسلمين. وعندما كان المسلمون يقدمون الشكاوى ضد أصحاب الحانات من جيرانهم اليهود والنصارى، كان ذلك يؤدي في الغالب إلى إغلاق الحانات، وحظر الحكومة لاستهلاك الخمر. ولتوضيح ذلك، نورد فيما يلي مرسوماً ملكيّاً بتاريخ ربيع الأول ١١٤٤هـ ـ أيلول/ سبتمبر ١٧٣١م:

«هذا أمر إلى النائب، والحاكم، والسيردار قائد العسكر، والسُباشي قاضي تحقيقات الشرطة، ومفتشي ميناء إيرجلي، وتكفورداج وشهر كويو جليبولو ـ مفاده أننا أمرنا بإغلاق الحانات الموجودة في جالاتا وإسطنبول والأحياء الأخرى. وبالنسبة إلى أحيائكم التي تنتج الخمر، وترسل به من الموانئ إلى السفارات الأجنبية الموجودة في جالاتا بوجه قانوني، فقد وُجد أن بعض هذه الخمور يباع لآخرين بطريقة غير قانونية. ولهذا، فمن الآن فصاعداً، يُحظر على اليهود والذمّيين حمل الخمر والعرق على القوارب، ومن يخالف هذا الأمر، فستوقَّع عليه العقوبة المقررة. وقد أصدرنا هذا الأمر الملكي إليكم لتقوموا على تنفيذه، ولتعاقِبوا من يخالفه»[٤٨].

وفي شهر رجب عام ١١٤٣هـ الموافق كانون الأول/ ديسمبر ١٧٣١م، بعد صدور الأمر الذي يقضي بإغلاق الحانات، قدمت مجموعة من اليهود عريضة يتعهدون فيها بألا يبيعوا المشروبات المسكرة لمن ليس من جاليتهم (أي للمسلمين). كما طلبوا الإذن؛ لكي يسلموا عشرة آلاف مدرة (قنينة صغيرة) من الخمر إلى بعض البيوت داخل الجالية اليهودية، وقد نالت طلباتهم الموافقة بناءً على ما تعهدوا به[٤٩]، ولكن بيع المشروبات الكحولية للمسلمين استمر رغم حظره مرات عديدة. وفي جمادى الأولى من العام ١١٥٩هـ ـ آذار/ مارس من العام ١٧٤٦م، صدر أمر ملكي آخر إلى البوستانجي باشي (مفتش السوق) بإسطنبول بتقليل الكميات المقدمة من الخمر للسفارات الأوروبية ومترجميها، وجعله مرة واحدة في العام. على الرغم من ذلك، بقيت الحانات في جالاتا تستقبل الزبائن، وتؤدي خدماتها

(٤٨) Refik, *Onikinci Asr-i hicri'de Istanbul Hayatı*, p. 119.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٢١.

للجميع بمن فيهم رجال السلطات الحكومية المسؤولون عن التفتيش؛ في حين ظل السكان المسلمون يقدمون شكاواهم من التأثير السيئ لمدمني الخمر في مجتمعهم. ورغم أنواع الحظر العديدة التي فرضتها الحكومة، فقد فشلت السلطات القانونية في تطبيق عقوبات أكثر قسوة، وأغمضت عينها عما يحدث في المجتمع. ويبدو أنه لم يكن أمام السلطات خيار آخر، ولولا ذلك لزادت الدعاوى المتعلقة بالسلوك الأخلاقي إلى الحد الذي لا تطيق المحكمة التعامل معه، وازداد أيضاً معدل الإكراه الذي كانت الحكومة على استعداد لاستخدامه ضد النساء والأقليات. لقد كان لِلِين في المواقف والأعراف المتعلقة بالجنس أثره الإيجابي في زيادة مساحة الحرية العامة للنساء في العاصمة العثمانية، وساعد على المدى الطويل في تحسين وضعهن الاجتماعي والاقتصادي.

الفصل الخامس عشر

جواهر العجائب: السيدات المتعلمات، والأميرات السياسيات في مقاطعات إيران إبان الحكم الصفوي(*)

بقلم: ماريا زوب

اعتماداً على المصادر المعاصرة، يقدم هذا البحث معطيات جديدة حول مشاركة نساء الأسرة الملكية، والصفوة من نساء الحضر في الحياة العامة، وكذلك الأدبية بإيران في أوائل القرن السادس عشر.

في التاريخ الصفوي (٩٠٧هـ ـ ١١٣٥م/ ١٥٠١هـ ـ ١٧٢٢م)، لم تُولِ المصادر الأساسية المكتوبة بالفارسية قدراً كبيراً من الاهتمام للمرأة، والمكانة التي احتلتها على الساحة الاجتماعية والسياسية؛ إذ يميل المؤرخون المسلمون في تعاملهم مع الأحداث التاريخية إلى عدم إلقاء الضوء على النساء، إلا أن هذا لن يستأصل العناصر النسائية جمعاً، فبجمع المعلومات المتفرقة، تَبرُز لنا المرأة الصفوية بقوة غير متوقعة[١].

(*) قُدِّم جزء من هذا الفصل لأول مرة في المؤتمر الأوروبي الثالث للدراسات الإيرانية (The Third European Conference of the Societas Iranologica Europaea)، الذي انعقد في الفترة من ١٢ ـ ١٥ أيلول/ سبتمبر من عام ١٩٩٥م في كامبريدج بإنكلترا، وذلك تحت عنوان «تذكرة فخري هرات بالشاعرات جواهر العجائب: مرجع لخراسان التيمورية والصفوية».

(١) M. Szuppe: "La Participation des femmes de la famille royale à l'exercice du pouvoir en Iran safavide au XVI^ème^ siècle," part I: *Studia Iranica*, vol. 23, no. 2 (1994), pp. 211-258, part II: *Studia Iranica*, vol. 24, no. 1 (1995), pp. 61-122, et "Status, Knowledge and Politics: Women in 16^th^ Century Safavid Iran," in: Guity Nashat, ed., *Women in Iran from Medieval to Modern Times* (Boulder, CO: Westview, 1983).

وللاطلاع على مناقشة تقليدية حول المرأة في الشرق الأوسط المسلم (تتضمن معلومات عما قبل العصر الإسلامي)، انظر: "Al-Mar'a," in: *Encyclopedia of Islam*, 2^nd^ ed.

وقد ساهم فيه العديد من الكتّاب. وللاطلاع على مسح تاريخي عام لمشاركة المرأة المسلمة =

بينما تمدّنا كتابات الرحالة الأوروبيين التي تعود إلى القرن السابع عشر، والقرن الثامن عشر ببعض المعلومات عن النساء، وخصوصاً نساء الأسرة الملكية، يوجد قدر ضئيل للغاية من المصادر الأوروبية التي تتحدث عن القرن السادس عشر. وبهذا لا يكون أمامنا في بحثنا حول أوائل العهد الصفوي إلا أن نلجأ إلى الكتابات الفارسية المعاصرة، وهي المشهورة بندرة المعطيات المتعلقة بالنساء فيها. وجلّ هذه المصادر مكوّن من سجلات تاريخية محلية وملكية، ومجموعات من السير الذاتية، وبعض الوثائق الأرشيفية[٢]. كما تقدم لنا أيضاً معلومات تنصب بوجه رئيس على نساء من

= في الأنشطة الثقافية، والحياة العامة، انظر: Wiebke Walther, *Women in Islam: From Medieval to Modern Times*, translated by G. Nashat, 3rd ed. (Princeton, NJ; New York: Markus Wiener Publishing, 1993), esp. pp. 47-72 ("Women in Islamic Law, in the Qur'an and in Tradition"), pp. 103-142 ("Women in Islamic History"), and pp. 143-153 ("Women in Islamic Culture").

انظر أيضاً: Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (Oxford: Oxford Universiry Press, 1993).

وهو يدور حول استخدام نساء الأسرة العثمانية الملكية للسلطة السياسية، خصوصاً في الفترة من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر.

(٢) من أبرز الرحالة الأوروبيين في القرن السابع عشر الفرنسي جان شاردان. انظر كتابه: Jean Chardin, *Voyages en Perse, et d'autres lieux de l'Orient*, 10 vols. (Paris: L. Langlès, 1811).

والألماني آدم أوليariوس، الذي كتب: Adam Olearius, *Vermehrte Newe Beschreibung der Muscowitischen und Persischen Reyse* (Schleswig: J. Holwein, 1656) rpt., ed. D. Lohmeier (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971).

والإيطالي بترو ديلا فالي، الذي كتب: Pietro della Valle, *Viaggi di Pietro della Valle il Pellegrino, descritti cia lui medesimo in lettere all'erudito suo amico Mario Schipano. La Persia*, 2 Partes (Roma: A Spesi di Biagio Deuersin, 1658).

والإنجليزي توماس هيربرت، الذي كتب: Thomas Herbert, *A Relation of Some Years Travaile... Especially the Territories of the Persian Monarchie* (London: [n. pb.], 1634).

وهناك كُثر غير هؤلاء. وللاطلاع على قائمة بكتابات أوروبية منتقاة، انظر: *The Cambridge History of Iran*, 7 vols. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986), vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, edited by Peter Jackson and Laurence Lockhart, pp. 1018-1020.

وسنشير إلى هذا المرجع السابق فيما بعد بهذه الطريقة CHI.

وفي القرن السادس عشر نجد القبرصي الفينيسي ميشيل ميمبري وهو غير مذكور في قائمة CHI) يذكر بعض المعلومات المهمة عن النساء في كتابه. انظر: Michele de Membrè, *Relazione di Persia*, edited by G. R. Cardona (Napoli: Istituto universitario orientale, 1969).

وقد قام أ. هـ. مورتون بترجمته إلى اللغة الإنجليزية، وضم إليه تعليقات تاريخية رائعة. =

دوائر الصفوة السياسية والملكية، وكذلك على الأنشطة التي كنّ يقمن بها في مختلف مجالات الحياة العامة. فلم تكن النساء ليظهرن في البلاط الملكي المركزي فقط، بل كان لهن نشاطهن في مختلف أقاليم الدولة الصفوية، وفي تقدّم تلك الدولة أيضاً كما سيأتي بيانه.

شاعرات خراسان فيما بعد الحقبة التيمورية (شرق إيران)

في أوائل القرن السادس عشر، ظلت «هرات» عاصمة التيموريين التي سقطت في أيدي الأوزبك عام ١٥٠٧م، ثم في أيدي الصفويين عام ١٥١٠م، محوراً للثقافة الإيرانية التيمورية، وبقيت أيضاً نموذجاً مثاليّاً لنمط الحياة الاجتماعية. وفي خراسان، وتحديداً في هرات، كُتبت النجاة للثقافة التيمورية، وإن كان ذلك على نحو متواضع، نتيجة لموقف الحكام الصفويين العسكريين الأوائل الذين أهملوا جانب الفنون والثقافة، فلم يَحظَ أيٌّ منهما بالرعاية الملائمة[٣].

في هذا السياق، توجد مجموعة نادرة من السير الذاتية للشاعرات والنساء المتعلمات كتبها في منتصف القرن السادس عشر سلطان محمد

= للاطلاع على هذه النسخة المترجمة، انظر: *Michele Membrè: A Mission to the Lord Sophy of Persia, 1539-1542,* translated with an introduction and notes by A. H. Morton (London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1993).

انظر أيضاً الفصل السابع عشر من هذا الكتاب. وللاطلاع على المراجع الفارسية والأوروبية المستخدَمة، انظر قائمة المراجع في: Szuppe, "La Participation des femmes de la famille royale à l'exercice du pouvoir en Iran safavide au XVI[ème] siècle," part I and and II.

(٣) ويُستثنى من ذلك الوزير الإيراني حبيب الله سيفاجي الذي تولى السلطة من عام ١٥٢٢م حتى ١٥٢٦م. وقد بدأ الاهتمام بالفنون والثقافة مع مجيء الأمير القزلباشي محمد خان تكلو (المتوفى عام ١٥٥٧م)، وهو يمثل فئة جديدة من الحكام الصفويين، حيث أبدى اهتماماً بالاقتصاد والثقافة المحلية، انظر: Maria Szuppe, *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides: Questions d'histoire politique et sociale de Hérat dans fa première moitiè du XVI[ème] siècle,* Cahiers de Studia Iranica; 12 (Paris: Peeters Bvba, 1992), pp. 109-117.

وللمزيد حول محمد خان، واهتمام ابنه بالأنشطة الفنية، انظر: Maria Szuppe, "Kinship Ties of the Safavids and the Qizilbash Amirs in Late Sixteenth-Century: A Case Study of the Political Career of Members of the Sharaf al-Din Oghli Tekelu Family," in: C. P. Melville, ed., *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society,* Pembroke Papers; 4 (London: I. B. Tauris Ltd., 1996), pp. 79-106.

ابن محمد أميري، المعروف باسم فخري هرات، وتحمل هذه المجموعة اسم **جواهر العجائب**، وتعدّ من المراجع الرئيسة المهمة التي تناولت التاريخ الثقافي والاجتماعي في شرق إيران. ويتضمّن هذا الكتاب - إذ هو مكرس لمشاهير النساء - معلومات قيّمة للغاية عن المجتمع الخراساني في أواخر العهد التيموري، وبداية العهد الصفوي، وعن مكانة المرأة ومشاركتها في الحياة الفكرية على وجه الخصوص(٤).

سطع نجم فخري في عهد الشاه الصفوي إسماعيل الأول (٩٠٧هـ - ٩٣٠هـ/ ١٥٠١م - ١٥٢٤م)، والشاه الصفوي طهماسب (٩٣٠هـ - ٩٨٤هـ/ ١٥٢٤م - ١٥٧٦م). وعلى الرغم من اعتياده على إهداء أعماله إلى الشاه إسماعيل الأول، وإلى وزير خراسان الصفوي «حبيب الله سيفاجي» (المتوفى عام ١٥٢٦م)، وعلى كتابة المدائح في الشاه طهماسب، فإنه كان يحن إلى الأدب التيموري، وهذا إلى جانب إعجابه بموهبة «مير علي شير نوائي» (المتوفى عام ١٥٠١م)(٥). كان فخري - كالكثيرين من معاصريه - يبحث عن

---

(٤) Fakhrī Haravī, *Javāhir al-'Ajāyib*, lithographed edition (Lucknow: [n. pb.], 1873).
انظر نسخة مطبوعة: Sayyid Husām al-Din Rāshdī, *Tadhkira-yi Rawdhat al-Salāṭīn va Javāhir al-'Ajayib ma' a Dīvān-i Fakhrī Haravī* (Hyderabad: Sindhī Adabī Būrd, 1968).
انظر أيضاً: Charles A. Storey, *Persian Literature: Bio-Bibliographical Survey* (London: Royal Asiatic Society Books, 1927-). no. 1099.
انظر أيضاً: Aloys Sprenger, *Catalogue of the Arabic, Persian and Hindūstàny Manuscripts in the Libraries of the King of Oudh* (Calcutta: J. Thoma, 1854), vol. 1: *Persian and Hind?stàny Poetry*, no. 5, pp. 9-11.
وقارن كذلك حول الشاعرات في القرون الوسطى بـ: Walther, *Women in Islam: From Medieval to Modern Times*, pp. 143-153.

(٥) فخري هو أول من ترجم كتاب مير علي شير نوائي **مجالس النفائس** إلى الفارسية (والكتاب مكتوب باللغة التركية الشاغاتية) في عام ١٥٢٢م. انظر: Mīr Niẓām al-Dīn 'Alī Shir Navā'ī, *Majālis al-Nafāyis*, edited by 'Alī Asghar Hikmat (Tehran: [n. pb.], 1323 /1944).
ولم يكن فخري الكاتب الصفوي التيموري الوحيد الذي يترق حنيناً إلى العهد الذي كان قد انتهى منذ وقت قريب، بل كان غيره الكثير ممن لديهم هذا الحنين، وأشهر هؤلاء الكاتب خواند مير. للاطلاع على نبذة مختصرة عن خواند مير، انظر: Szuppe, *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides: Questions d'histoire politique et sociale de Hérat dans fa première moitiè du XVI^ème siècle*, pp. 55-57.
للمزيد حول حياة وأعمال كُتّاب وشعراء من هرات، مثل وصيفي، انظر: Aleksandr N. Boldyrev, *Zajnaddin Vasifi, tadzhikskij pisatel' XVI v. (opyt tvorcheskoj biografii)* (Stalinabad: Adib, 1957). Vāsiī's memoirs on Herat, called the Badāy'i al-vaqāy'i, were published by Boldyrev in two volumes (Stalinabad, 1957; reissued Moscow, 1961; and Tehran, 1349 SH /1970). =

مناخ الأدب التيموري السالف، وعن البلاط الملكي جزيل العطاء، فترك هرات نهاية الأمر في تاريخ غير معروف من عهد الشاه طهماسب، واستقرّ به الحال في السند في بلاط الأسرة الأرغونية التي تمتد جذورها إلى واحد من أواخر الأمراء التيموريين بهرات، وهو الأمير المشهور ذو النون أرغون» (المتوفّى عام ٩١٣هـ/١٥٠٧م). وهناك، لم يؤلف فخري كتابه **روضة السلاطين** فحسب، الذي كان يضمّ مجموعة من السير الذاتية للشعراء من الأمراء والحكام، بل ألّف أيضاً كتاب **جواهر العجائب** الذي يعدّ تحفة أدبية اعتمد في تأليفها على مشاهداته الشخصية. وقد أهدى هذا الكتاب إلى أعظم النساء تأثيراً في البلاط الملكي المغولي بالهند، وهي ماهام Māham (المتوفاة عام ١٥٦٢م)، وهي مربية الإمبراطور المغولي أكبر (٩٦٣هـ - ١٠١٤م/١٥٥٦هـ - ١٦٠٥م)[٦].

وفضلاً عن كون كتاب **جواهر العجائب** مجموعة مقتطفات من الأشعار لما يقرب من عشرين شاعرة، وهو عدد أبواب الكتاب بحسب المخطوطة، فهو مرجع أساسي للتاريخ الاجتماعي في أواخر القرن الخامس عشر، وأوائل القرن السادس عشر؛ إذ يحتوي على معلومات عن النسوة المتعلمات من الأوساط الحضرية العليا التي تمثل الصفوة الأدبية والإدارية والدينية والسياسية بخراسان. ويظهر من الكتاب استمرارية فعالية النساء في الأنشطة الفكرية والاجتماعية، في مجتمعات مختلطة أحياناً، في العهد التيموري[٧]

= وكان هناك أيضاً الأمير والمؤرخ محمود بن خواند مير، صاحب كتاب **تاريخ الشاه إسماعيل الأول، والشاه طهماسب** (والكتاب يعرف بأكثر من اسم، وأشهرها *Dhayl-I ḥabib alsiyar*، أو Jang-nāma-yi Shah Tahmāsp,) انظر: Szuppe, Ibid., pp. 57-59.

وهناك طبعتان من هذا الكتاب الذي يعد سجلاً تاريخياً (كلتا الطبعتين مفيدة، ولكنهما ليستا بمستوى الجودة بما يكفي؛ لعدة أسباب). للاطلاع على هاتين الطبعتين، انظر: Gh. R. Tabāṭabā'I, ed., *Irān dar rūzgār-i Shāh Ismā'īl va ShāhṣTahmāsp-i ṣafavī ta'līf-i Amīr Mabmūd b. Khwāndamīr* (Tehran: [n. pb.], 1370 SH/1991), and M. 'A. Jarrāhī, ed., *Tārīkh-i Shāh Ismā'īl va Shāah Tahmāsp ṣafavī (Dhayl-i tārīkh-i habib al-siyar)* (Tehran: [n. pb.], 1370 SH/1991).

(٦) انظر المقدمة في كتاب: Fakhrī Haravī, *Tadhkira-yi rawdat alsalātin*, edited by 'A Khayyāmpūr (Tabriz: Dānishkada-yi Adabiyāt-i Tabrīz, 1345 SH/1966), p. "yā-b".

ولمزيد من التفصيل عن حياة فخري، انظر: Storey, *Persian Literature: Bio-Bibliographical Survey*, no. 1099.

(٧) للمزيد حول نساء الأسرة الملكية، وزوجات الأمراء، ومشاركتهن في الاحتفالات، =

والعهد الأوزبكي[8]، ويوضح أيضاً انخفاض مستوى مشاركتهن إلى حدٍّ ملحوظ في الأعوام الأولى من العهد الصفوي بخراسان. ومن الصعب في وقتنا الحالي التحقق من السبب الكامن وراء ندرة المعلومات المتاحة عن العقليات النسائية في العهد الصفوي بهرات: هل هو نتاج التغير في نظام الحكم، وما تضمنه من فرض المذهب الشيعي الاثني عشري، أم لارتحال فخري عن هرات؟

ولا دراية لنا بالأصول الاجتماعية للنساء المذكورات في كتاب **جواهر العجائب**، اللَّهُمَّ إلا من أسمائهن المستعارة (تخلصات)، التي شاعت في أوساط قمة المجتمع الحضري، من الإيرانيين ومن المستوطنين الجدد من السكان الشاغاتيين الأتراك (التيموريين) على حدٍّ سواء، كما يبدو أيضاً أن معظمهن قد عشن وعملن في عهد آخر الحكام التيموريين أهمية في هرات «سلطان حسين بايقرا» (المتوفى عام ٩١٢هـ/١٥٠٦م). وبإمعان النظر، يتضح لنا كيف أن هذا النشاط استمر في الأعوام التالية؛ أي في العهد الأوزبكي (١٥٠٧م ـ ١٥١٠م)[9]، ومن بعده في العهد الصفوي (بدايةً من

= أو استضافتهن لهذه الاحتفالات في سمرقند التيمورية (في أوائل القرن الخامس عشر)، انظر: G. Le Strange, trans., *Clavijo: Embassy to Tamerlane, 1403-1406* (London: Routledge and Sons, 1928), pp. 244-245 and 258-261.

وللمزيد حول السيدات اللاتي كُنَّ يحضرن المجالس الأدبية للأمراء في أواخر العهد التيموري في هرات (أواخر القرن الخامس عشر، وأوائل القرن السادس عشر)، انظر ما قيل في هذا الشأن بالكتاب في موضع لاحق. وللمزيد حول حضور النساء في الاحتفالات المختلطة (يحضرها الرجال والنساء) بالبلاط الملكي المغولي بالهند في النصف الأول من القرن السادس عشر، انظر: Gul-Badan Begam (Princess Rose-Body), *The History of Humayun (Humâyūn-nâma)*, translated, with introduction, notes, illustrations and biographical appendix and reproduced in the Persian from the only known ms. of the British museum by Annette S. Beveridge (London: Royal Asiatic Society, 1902), pp. 31-35 (Persian text), and pp. 118-129 (trans).

(٨) من بين سيدات هرات اللاتي نظمن الشعر في البلاط الملكي الأوزبكي السيدة التيمورية المغولية (عائشة سلطان بنت سلطان محمود خان) زوجة محمد خان شيباني (المتوفاة عام ١٥١٠م)، والسيدة حياة الهراتية من شاعرات بلاط عبيد الله خان الملكي (توفيت عام ١٥٤٠م). انظر: Haravī, *Javāhir al-'Ajāyib*, pp. 11-12 and 19-20.

وانظر أيضاً ما يتعلق بهذه النقطة فيما يلي من صفحات الكتاب.

(٩) واستمر بعد ذلك في فترات قصيرة كما يلي: في الفترة ما بين ١٥١٢م و١٥١٣م، وما بين ١٥٢٩م و١٥٣٠م، وما بين ١٥٣٦م و١٥٣٧م.

١٥١٠م وما تلاه)[١٠].

انتمت كثيرات منهن إلى عائلات نبيلة معروفة بالثقافة والفكر من خراسان، وأقاليم شمال شرقي إيران، وجنوبها الشرقي أيضاً، ومنها عائلتا «جورجان» Gurgan، و«كرمان» Kirman اللتان استقرتا في هرات. وفي كثير من الأحوال، نجد العديد من أفراد هذه العائلات، رجالاً ونساءً، وفي أكثر من جيل من أجيالها يشاركون في الفعاليات الفكرية. فعلى سبيل المثال، كانت «جمالي» Jamali التي ألّفت **الغزليات** ghazals، ابنة «مولانا هلالي» (المتوفى بين عامي ١٥٢٩م و١٥٣٠م)، شاعرة معروفة في هرات[١١]. وكانت «حياة» (حياتي)، المعروفة أيضاً باسم آتون أو بيبي آتون، من نسل «شيخ عَذَارِي» المفكر الصوفي الشهير وشاعر القرن الخامس عشر، وكانت متزوجة من الشاعر «مولانا بقائي» الذي لم يصفه «تقي أوحدي» إلا بـ«زوج بيبي آتون»[١٢]. وكانت «بيديلي» Bidili زوجة شيخ عبد الله ديفانا بن خواجة حكيم، وأمّ شيخ زادة أنصاري، وكانت هي وزوجها معروفين بمراسلاتهما الشعرية. كما كان ابنهما بارعاً في تأليف **المُعَمَّى** واستخراجه، وهو ألغاز

---

(١٠) على سبيل المثال، نجد أن آفاق بيجام جلاير قد التحقت ببلاط بابر الملكي في الهند عام ١٥٢٨م، انظر الهامش الرقم ١٩.

(١١) Haravī, Ibid., pp. 20-21.

وقد ظهرت جمالي Jamālī، باسم حجابي Hijābī في نسخة *Javāhir al-'Ajāyib*، كما وصفها: Sprenger, *Catalogue of the Arabic, Persian and Hindùstàny Manuscripts in the Libraries of the King of Oudh*, p. 11, no. 17.

للمزيد حول مولانا بدر الدين هلالي، انظر: Navā'ī, *Majālis al-Nafāyis*, pp. 68-69; M. Khwāndamīr, Faṣlī az Khulāsat alakhbār, edited by Guyā I'timādī (Kabul: [n. pb.], 1324 SH/ 1946), p. 65; Sām Mīrzā, *Tuhfa-yi Sāmī*, edited by V. Dastgirdī (Tehran: [n. pb.], 1314 SH/1936), pp. 90-94; Vāṣifī (ed. Tehran), I, pp. 97 and 405, and, s.v. "Hilālī, Badr al-Dīn," in: *Encyclopedia of Islam*.

للمزيد حول اتهام هلالي بالميل إلى المذهب الشيعي، مع أنه كان سنياً معروفاً، وإعدامه على يد الأوزبك، انظر: Szuppe, *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides: Questions d'histoire politique et sociale de Hérat dans fa première moitiè du XVI^ème^ siècle*, p. 128.

(١٢) للمزيد حول حياة آتون، انظر: Haravī, Ibid., pp. 19-20.

انظر أيضاً: Sprenger, Ibid., p. 11, no. 16; Taqī Awḥadī, *'Arafāt al-'ashiqīn* (MS India Office Library, I.O. 3654, fol. 146b), and Shīr Khān Lōdī, *Mir'at al-khiyāl* (MS Bibliothèque Nationale de France, Suppl. Persan 323, fol. 190a-b).

للمزيد من المعلومات حول مولانا بقائي، انظر: Taqī Awhadī, Ibid., fol. 264b.

معقدة منظومة مقفاة[١٣]. وربما كان والد الشيخ عبد الله ديفانا هو خواجة حكيم المذكور، أو خواجة عبد العزيز حكيم الذي عاش في منتصف القرن الخامس عشر، وتزوج من «ميهري»، وهي شاعرة معروفة من حاشية «جوهر شاد بيجام» زوجة التيموري «شاه روخ»[١٤].

كانت نساء الأسر التي تحتلّ قمة المناصب الإدارية والدينية في الدولة من بين صفوة مفكري العصر، فقد كانت «نيهاني»، على سبيل المثال، السيدة المثقفة والشاعرة البارعة، أخت خواجة أفضل (خواجه فضل الله) وزير سلطان حسين بايقرا[١٥]. ونجد أيضاً أن «فخر النساء»، المعروفة باسم «نسائي»، وصاحبة الغزليات المعروفة، تنحدر من عائلة أحد السادة في منطقتي زافا ودوغ آباد بخراسان[١٦]. وهذا إضافةً إلى «شاه ملك» المعروفة باسم سيدة بيجام، أو بيجام شاعر، وهي ابنة سيد يدعى حسن كاركيا من جورجان (أستر آباد)[١٧]. ويتبقى لدينا امرأة أخرى تهجئة اسمها كما يلي:

---

(١٣) للمزيد حول شيخ زاده أنصاري، وأمه بيديلي، انظر: Haravī, Ibid., p. 15, and Navā'ī, *Majālis al-Nafāyis*, pp. 102-103.

وقد ذُكِر اسم والد شيخ عبد الله ديفانا في: Shīr Khān Lōdī, Ibid., fol. 191b.

للمزيد حول المُعَمَّى، وهو أحد أكثر صور الشعر شيوعاً في أوائل القرن السادس عشر بخراسان، انظر: M. E. Subtelny, "Scenes from the Literary Life of Tīmūrid Herāt," in: Roger M. Savory and Dionisius A. Agius, eds., *Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, Papers in Mediaeval Studies; 6 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984), pp. 137-155, esp. 140-143.

(١٤) للمزيد حول ميهري، انظر: Haravī, Ibid., pp. 10-11, and Navā'ī, Ibid., p. 350.

وقد ظهرت في بعض مؤلفات القرن السابع عشر والثامن عشر، انظر: Shīr Khān Lōdī, Ibid., fol. 189b, and Lutf-'Alī Beg Shāmlū Ādhar, *Ātashkada* (MS Bibliothèque Nationale de France, Suppl. Persan 1327, fol. 205a).

(١٥) Haravī, Ibid., pp. 13-14.

وللمزيد حول خواجه أفضل، انظر: Navā'ī, Ibid., p. 119.

(١٦) Haravī, Ibid., pp. 16-17.

وقد كان اسم والدها أمير يادجار، وكانت أختها، المعروفة باسم خان زاده ترباتي، شاعرة كذلك (ص ١٧ ـ ١٨). انظر أيضاً: Sprenger, *Catalogue of the Arabic, Persian and Hindūstāny Manuscripts in the Libraries of the King of Oudh*, p. 11, no. 10.

(١٧) Haravī, Ibid., pp. 18-19.

يحدد النص أن جرجان المعنية في السياق هي المكان نفسه الذي كان يعرف باسم أستر آباد، وهذا أمر في غاية الأهمية، فهو يعكس مرحلة من مراحل تحول اسم مدينة بعينها. وهذا يؤكد على أن المكان الذي كان منشأ سلالة سيد هو المكان الذي يعرف الآن باسم جرجان، والذي كان يعرف سابقاً =

T.r.v.î (ربما تكون تيرفي)، وهي امرأة تركمانية من ميمنة، وكانت من أقارب «مولانا آهي»[18].

وأخيراً، نذكر أن الشاعرات الأخريات في كتاب **جواهر العجائب** انتمين إلى الطبقة العسكرية الحاكمة في أواخر العهد التيموري، ومنهن آفاق بيجام (آباق بيجام) جالاير (المتوفاة بعد ١٥٢٨م)، وهي أخت وابنة أمراء جالاير، وزوجة أخي مير علي شير نوائي[19]. وكانت بيبي إسماتي، من سكان منطقة خواف في خراسان، أختاً للحاكم العسكري للمنطقة[20].

من ناحية أخرى، ليست لدينا معلومات كثيرة حول الوضع المالي لأولئك النساء أنفسهن، ولكن من المعروف أن هلالي والد الشاعرة جمالي اشتهر في هرات بثرائه الفاحش[21]، كما كانت لامرأة تدعى بيجا المنجمة، وهي أرملة، ثروة مكّنتها من إنشاء حمام ومدرسة ومسجد أيضاً[22]. ونجد

= باسم أستر آباد، وليس هو جرجان التي كانت معروفة في القرون الوسطى، والتي تعرف الآن باسم جونباد قابوس. وينبغي أن نلاحظ هنا أن الكاركياز، إذا كانوا هم العائلة المقصودة هنا، كانوا مرتبطين بجيلان، وليس بجرجان. انظر الهامش الرقم (٦٥) أدناه.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢١.

للمزيد حول مولانا آهي الذي كان ينتمي إلى أصول شاغاتية تركية، وكان صوفياً وشاعراً، وكان معاصراً لسلطان حسين بايقرا، انظر: Mīrzā, *Tuhfa-yi Sāmī,* p. 182.

ظهرت تيرفي باسم نيزادي (Nizadī) في قائمة: Sprenger, Ibid., p. 11, no. 20.

وللاطلاع على المعنى المحتمل لـ T.r.v.ī، انظر: J. W. Bluehouse, *A Turkish and English Lexicon* (Constantinople: [n. pb.], 1890).

(١٩) Haravī, Ibid., pp. 12-13.

علي جالاير هو والد آفاق بيجام، وقد كان أميراً في خدمة التيموري يادجر محمد ميرزا ابن عم سلطان حسين بايقرا، وقد ذُكِر أخواها حسن ومحمد في كتاب Navā'ī, Majālis al-Nafāyis, pp. 108 and 111.

ووفقاً لتعليقات بيفردج (Beveridge) على Gul-Badan، فقد كانت أكثر تشابهاً مع الأميرات التيموريات، وورد ذكرها في كتاب Bābur 's memoirs في الفترة من ٩٣٥هـ إلى ١٥٢٨هـ على أنها ابنة الأميرة سلطان بخت بيجام، ابنة سلطان أبي سعيد ميرزا، وذلك بدون ذكر لاسم والدها، انظر: Gul-Badan Begam (Princess Rose-Body), *The History of Humayun,* p. 26 (commentary 204 and 215), and Zahiru'd al-din Muhammad Bābur Pādshāh Ghāzi, *Bābur-nāma [Memoirs of Bābur],* translated by A. S. Beveridge (New Delhi: [n. pb.], 1922); reprint - 1979, p. 616.

(٢٠) Haravī, Ibid., pp. 14-15.

(٢١) Szuppe, *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides: Questions d'histoire politique et sociale de Hérat dans fa première moitiè du XVIème siècle,* p. 128.

(٢٢) Haravī, Ibid., p. 14, and Navā'ī, *Majālis al-Nafāyis,* pp. 350-351.

كذلك أن آفاق بيجام جالاير، التي حظي شعرها بشهرة كبيرة في هرات؛ إذ كان شعرها أشهر من شعر أخيها محمد، كانت هي الأخرى ذات ثراء واسع؛ فقد كانت تمتلك ماشية وخرافاً، وخيلاً وجمالاً، وحدائق ومحال تجارية[٢٣]. وكانت ترعى عدداً من العلماء والشعراء، وكانت تعطيهم مرتبات من الغلال، وممن اتصل بها من هؤلاء خواجه آصفي (المتوفى ١٥١٥م)[٢٤].

كانت النساء المتعلمات في أوائل القرن السادس عشر يكتبن وينظمن باللغة الفارسية، وكان البعض منهن يكتبن باللغة الشاغاتية التركية[٢٥]، وقد اطلع فخري على ديوان السيدة بيجام واستجاده[٢٦]. وبرعت الشاعرات جليّاً في الأساليب الشعرية التقليدية كالرباعيات والغزليات أو القصائد. وقد أوردت نماذج من أشعارهن في كتاب فخري، إضافةً إلى ورود بعضهن في بعض مجموعات السير الذاتية العامة التي كُتبت في وقت لاحق. ويبدو أنهن برعن أيضاً في الفنون الشعرية الأكثر صعوبة، ومن ذلك ما أُوْرِدَ أن إحداهن ذاع صيتها في علم العروض والقوافي[٢٧].

ويسلّط كتاب **جواهر العجائب** الضوء على حقيقة مفادها أنه كان لهؤلاء النساء صيت ذائع في أوساط كثيرة من الفعالية الفكرية والاجتماعية. وهذا إلى جانب اندماجهن في المجتمع الفكري من خلال التبادلات الأدبية،

---

(٢٣) للمزيد حول ثروتها، انظر: Taqī Awḥadī, *'Arafāt al-'ashiqīn*, fol. 162b-163a, and Shīr Khān Lōdī, *Mir'at al-khiyāl*, fol. 190b.

(٢٤) Shīr Khān Lōdī, Ibid., fol. 190b.

وللمزيد حول خواجه آصفي، انظر: M. Khwāndamīr: *Faṣlī az Khulāsat alakhbār*, p. 59, and *Tārikh-i habīb al-siyar*, edited by Jalāl al-Dīn Hurmā'ī, 4 vols. (Tehran: [n. pb.], 1333 SH/1955), vol. 4, p. 354, and "Āṣifī," in: *Encyclopedia of Islam*.

(٢٥) مثل مغول خانم، وتيرفي، انظر: Haravī, *Javāhir al-'Ajāyib*, pp. 12 and 21.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(٢٧) Shīr Khān Lōdī, Ibid., fol. 191a.

عند الحديث عن آغا دوستي تظهر ابنة (درويش بير) قيام الدين سبزواري باسم نيساي دوستي في مخطوطة كتاب فخري. انظر: Haravī, Ibid., pp. 21-22، أو باسم فاطمة خاتون في المخطوطة التي وصفها سبرينغر حيث وُصِفت فيها بأنها ابنة درويش زاده (ابن درويش)، وهو أحد إخوة قيام الدين سبزواري. انظر: Sprenger, *Catalogue of the Arabic, Persian and Hindùstàny Manuscripts in the Libraries of the King of Oudh*, p. 11, no. 19.

والمنافسات، والإلقاءات العامة التي كانت تحدث في بلاط الأمراء، وخصوصاً الأمراء التيموريين والأوزبكيين؛ فنجد أن آفاق بيجام قد أنشدت الشعر في بلاط بديع الزمان ميرزا (المتوفى عام ١٥١٤م)، ابن سلطان حسين بايقرا. وقد عُرِف عنها أيضاً أنها تابت عن شرب الخمر[٢٨]. على الجانب الآخر، أصبحت حياة (آتون)، وزوجها مولانا بقائي من شعراء البلاط الملكي الأوزبكي في عهد عبيد الله خان (المتوفى عام ١٥٤٠م)، وكانا من حاشيته المقربين أيضاً[٢٩]. ويحتمل أن يكونا قد تبعا الخان من هرات إلى بخارى.

ومن الشخصيات المهمة التي برزت من بين النساء المتعلمات في هذا العصر «بيجا المنجمة»، تلك المرأة التي كانت ندّاً لأفضل مفكري عصرها في هرات، وكانت معروفة بالتصوف، إلى جانب براعتها في علم التنجيم والفلك. وكانت أيضاً مشهورة بقدرتها على حساب التقويم، وهي مهارة تشير إلى براعتها في علوم الرياضيات المتقدمة، إضافةً إلى كتاباتها الشعرية الرائعة. وقد عُرِف عنها في هرات منافستها للشاعر والمفكر المشهور «عبد الرحمن جامي» (المتوفى عام ٨٩٨هـ/ ١٤٩٢م)، حيث كانت تعد نفسها ندّاً له في الإبداع الأدبي، والأعمال الخيرية[٣٠].

ثقافة النساء في أوائل العهد الصفوي

لم يذكر فخري، أو غيره من المصادر الأخرى، شيئاً عن الشاعرات في البلاط الصفوي في هرات، أو في أي مكان آخر في تلك الحقبة، ولكن ربما كان هذا النقص الواضح في النساء الفنانات والمتعلمات في بداية العهد الصفوي مجرد أمر نسبي.

منذ بداية العهد الصفوي، كان فن القراءة والكتابة والخط، وكتابة الخطابات شائعاً بين حريم البلاط الملكي، فاستخدمن هذه الفنون في المراسلات الشخصية، والأنشطة الدبلوماسية أيضاً، كما هو الحال مع

---

(٢٨) Haravī, Ibid., p. 13.
بعد سقوط هرات في يد الأوزبك عام ١٥٠٧م، لجأ بديع الزمان ميرزا إلى بلاط الشاه إسماعيل الأول، ثم ذهب بعد ذلك إلى العثمانيين.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤، و Navā'ī, *Majālis al-Nafāyis*, pp. 350-351.

«تاجلو خانم» (المتوفاة عام ١٥٤٠م)، وهي الزوجة الأساسية للسلطان الشاه إسماعيل الأول، وكذلك مع بعض أفراد الأسرة الصفوية[٣١]. فنجد مثلاً أن الأميرة «ماهين بانو» المشهورة باسم «شاهزاده سلطانم» (المتوفاة عام ١٥٦٢)، ابنة السلطان الشاه إسماعيل الأول من تاجلو خانم، قد تعلمت على يد أساتذة مشهورين ومتميزين في مجالاتهم، فتعلمت منهم قواعد النحو الفارسي، والقرآن، وفن الخط[٣٢]. ومن المحتمل، وليس مؤكداً، أنها تعلمت الرسم أيضاً، إلا أنها كانت ـ على أيّة حال ـ خطاطة بارعة، فلا تزال نماذج من مخطوطاتها باقية حتى اليوم[٣٣]. كما اشتهر عن العديد من بنات الشاه طهماسب بلوغهن درجة مرموقة من الثقافة والعلم، فممن اشتهرت منهن بالعلم والتقوى «جوهر سلطان خانم» (المتوفاة عام ١٥٧٧م) التي تزوجت من ابن عمها سلطان إبراهيم ميرزا (المتوفى عام ١٥٧٧م) حاكم مشهد، الصفوي المشهور برعايته للفنون. وتحكي إحدى الروايات عنها أنها قامت، بعد إعدام زوجها، بجمع أشعاره في مجلد واحد، وكتبت مقدمة له[٣٤].

---

(٣١) Qādī Ahmad Qumī, *Khulāsat āl-tavārīkh*, edited by I. Ishrāqī, 2 vols. [numbered as one] (Tehran: [n pb.], 1358-1362 SH/1980-1984), p. 176.

للمزيد حول مراسلات مريم بيجام، وزينب بيجام، ابنتي شاه طهماسب، وأمهما خوري خان خانم، انظر: Szuppe, "La Participation des femmes de la famille royale à l'exercice du pouvoir en Iran safavide au XVIème siècle," part II, pp. 61-62.

وقد أصبحت زينب بيجام فيما بعد من أكثر الشخصيات تأثيراً في بلاط الشاه عباس الأول، انظر: Szuppe, Ibid., part 2, pp. 100-102.

انظر ايضاً: الفصل السادس عشر من هذا الكتاب.

(٣٢) وقد ذكر المؤرخون أسماء أساتذتها، انظر: Qumī, Ibid., p. 430; Qādī Ahmad Qumī, *Gulistān-i hunar*, edited by. ā. Suhaylī Khwānsārī (Tehran: [n. pb.], 1352Sh/1973), p. 99, and Budāq Qazvīnī, *Javāhir al-akhbār*, MS National Library of Saint-Petersburg (Gosudarstvenaya Publichnaya Biblioteka), Dorn 288, fol. 111a.

أتوجه بالشكر إلى الدكتور الذي زودني بنسخة مصورة من كتاب القزويني، وهي مخطوطة معروفة وفريدة من نوعها عن التاريخ الصفوي. انظر: C. Adle, "Les Artistes nornmés Dust Mohammad au XVIème siècle," *Studia Irānicā*, vol. 22, no. 2 (1993), pp. 219-296, esp. 228.

(٣٣) Adle, Ibid., pp. 226-227.

حيث يتكلم في هذا الكتاب عن دوست محمد هاراني، الذي علم فن الخط لشاه زاده سلطان، وما إذا كان رساماً أيضاً أم لا. انظر أيضاً: A. Welch, *Artists for the Shah: Late Sixteenth Century Painting at the Imperial Court of Iran* (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1976), p. 171.

(٣٤) Qumī, *Khulāsat āl-tavārīkh*, p. 637.

ولا يفوتنا ذكر شخصية «نيهاني» التي عاشت في أواخر القرن السابع عشر، وعُرفت بأنها الشاعرة التي تخدم أمّ الشاه سليمان (١٠٧٧هـ ـ ١١٠٥هـ/ ١٦٦٦م ـ ١٦٩٤م)، وكان أبوها من أعظم أمراء الشاه(٣٥). وقيل عن نيهاني ـ التي كانت رائعة الجمال ـ إنها كتبت رباعية شعرية وعلقتها في مفترق الطرق بالسوق (في أصفهان تقريباً)، حيث أعلنت أنها ستتزوج من يستطيع مباراتها في الشعر، وتستطرد القصة أن أحداً لم يستطع خوض هذا التحدي(٣٦). وقد انفرد «شاردان» بمعلومة تفيد بأن مشاركة النساء في العديد من مجالات العلم قد استمرت في أواخر العهد الصفوي؛ فذكر أن والدي ميرزا إبراهيم مارسا الطب في البلاط الملكي في عهد الشاه عباس الأول (٩٩٦هـ ـ ١٠٣٨هـ/ ١٥٨٧م ـ ١٦٢٨م)، وميرزا إبراهيم هو طبيب البلاط في عهد الشاه صافي (١٠٣٨هـ ـ ١٠٥٢هـ/ ١٦٢٨م ـ ١٦٤٨م)(٣٧).

وبينما كان التعليم إلى ما يزيد عن المستوى الأوَّلي أمراً شائعاً بين صفوة المجتمع، كان بين الفقراء استثنائيّاً، على الرغم من تشجيع الدولة لهم عليه؛ فيُذكر للشاه طهماسب من أعماله الخيرية الكثيرة إنشاؤه مؤسسات تعليمية مخصصة لتعليم اليتامى، تَسَعُ الواحدة منها أربعين يتيماً من الصبية، ومثلهم من البنات، وهذا في مدن إيرانية كثيرة، وخاصة تلك التي كان للمذهب الشيعي فيها قوّته، كما ذكر المؤرخ إسكندر بيك Iskandar Beg، وهي: مشهد، وسبزوار، وأستر آباد، وقُم، وكاشان، ويزد، وأردبيل، وتبريز. وفي مثل هذه الأماكن، تلقت البنات تعليمهن على يد معلمات مخصصات لهن(٣٨). ومن بين أسماء شاعرات هرات اللاتي ذكرهن فخري ونوائي، نجد أسماء مختصرة مثل آتون (أو آتوني)، ومقرئة، وهذا يشير إلى تلقيهن العلم، أو قراءة القرآن(٣٩).

---

(٣٥) Shīr Khān Lōdī, *Mir'at al-khiyāl*, fol. 189b-90a.

(٣٦) Ibid., fol. 189b-90a, quoting the rubāʿī.

(٣٧) Chardin, *Voyages en Perse, et d'autres lieux de l'Orient*, vol. 8, pp. 27-28.

وللمزيد حول أواخر العهد الصفوي، انظر وصف شاردان لمنظمة الحريم، والمناصب التي تقلدتها النساء (ج ٦، ص ١٣ وما بعدها). انظر أيضاً: الفصل السادس عشر من هذا الكتاب.

(٣٨) Iskandar Beg Munshī Turkmān, *Tārīkh-i'ālam-ārā-yi 'ābbāsī*, edited by I. Afshār, 2 vols. (Tehran: [n. pb.], 1334 SH/1955), p. 123, and R. M. Savory, trans., *History of Shāh 'Abbās the Great*, Persian Heritage Series, 2 vols. (Boulder, CO: Westview Press, 1978), p. 284.

(٣٩) تظهر آتون، التي أوردها سبرينغر، باسمها الآخر المستعار حياة أو حياتي، وذلك =

ولربما كان نقص المعلومات الموثقة، الذي أشرنا إليه سلفاً، ناتجاً من قلة عدد النساء المتعلمات، أو المشتغلات بالفن، أو لعدم وجود مرجع عن أواخر العهد الصفوي أفضل من كتاب **جواهر العجائب**، على حدِّ علمنا، فتكريس **جواهر العجائب** للنساء، في منتصف القرن السادس عشر، جعله عملاً أدبيّاً استثنائيّاً، بل تحفة أدبية في واقع الأمر(٤٠). وقد أُوردت مشاهير النساء بالذكر في مواضع متفرقة من مجموعات السير العامة، ففي العهد التيموري، ذكر «دولت شاه» اثنتين، وذكر نوائي خمس شاعرات قام فخري بسرد أحداثهن فيما بعد(٤١). والأهم من ذلك، في أوائل القرن السابع عشر، أن تقي أوحدي اتخذ من كتاب فخري مرجعاً له في كتابه **تذكرة عرفات العاشقين** الذي يعدّ من كتب السير الذاتية الرئيسة، حيث ذُكِرت فيه سبع شاعرات ظهرن في أوائل القرن السادس

= في النسخة المطبوعة بالطباعة الحجرية من كتاب فخري. انظر: Sprenger, *Catalogue of the Arabic, Persian and Hindùstàny Manuscripts in the Libraries of the King of Oudh*, p. 11, no. 16, and Haravī, *Javāhir al-'Ajāyib*, pp. 19-20.

انظر أيضاً: Taqī Awḥadī, *'Arafāt al-'ashiqīn*, fol. 146b (Bībī ātūn), and Shīr Khān Lōdī, *Mir'at al-khiyāl*, fol. 190a-b.

حيث أطلق عليها الأخير اسم توني (بمعنى: بيبي) أتون. وحول اختيار آتون لمعلمات يعلمن القراءة والكتابة والنسج، انظر: 'A. A. Dihkhudā, *Lughāt-nāma*, 37 vols. (Tehran: [n. pb.], 1325 SH/1946).

وللمزيد حول عائشة المقرئة، انظر: Navā'ī, *Majālis al-Nafāyis*, p. 350.

والمقرئة وفقاً لـ Dihkhudā هي من تقوم بتعليم قراءة وتلاوة القرآن.

(٤٠) ظهرت قبل القرن التاسع عشر مؤلفات أخرى تتناول مشاهير النساء، منها كتاب **تذكرة النساء** المعروف بـ **أختار التيبان**، لأبي القاسم محتشم شيرواني. وقد احتوى الكتاب على مقالات حول اثنتين وثمانين شاعرة. وهناك كتاب **خيرات حسان**، لمحمد حسن خان مراغي في ثلاثة مجلدات، انظر: Storey, *Persian Literature: Bio-Bibliographical Survey*, nos. 1231 and 1641.

وهناك أيضاً كتاب **معايب الرجال** الذي كتبته بيبي خان أستر آبادي؛ رداً على كتاب **تأديب النسوان** الذي كتبه خوان ساري، انظر: J. Matīnī, in: *Irānshināsī*, vol. 5, no. 2 (1993), pp. 436-342.

وندين بالفضل للسيد إيراج أفشار (Iraj Afshār)، حيث لفت انتباهنا إلى المؤلفات التي كتبتها النساء، أو التي كُتبت حول النساء في القرن التاسع عشر.

(٤١) Dawlatshàh b. 'Alà' u'd-Dawla Bakhtishàh al-Ghàz? of Samarqand (Dawlatshāh), *The Tadhkiratu' Sh-Shu'arà* [Memoirs of the Poets], edited by E. G. Browne (London: Luzac and Co.; Leiden: E. J. Brill, 1901) pp. 65-66 (Mahistī), pp. 289-290 (Gahan Khatun).

وقد عاش كلاهما قبل القرن الخامس عشر. وقد ذكر دولت شاه (ص ٦٦)، اسم شاعرة تسمى باري كانت مع ماهستي في بلاط السلطان السلجوقي سنجر، انظر: Navā'ī, Majālis al-Nafāyis, pp. 102-103 (Bīdilī), p. 164 (āfāq Begam), and p. 350 (Mahisrī, Mihrī and Bija Munajjima).

عشر بخراسان، إضافةً إلى أخريات غيرهن[٤٢]. وكذلك ذكر «شيرخان لودي» خمس عشرة شاعرة في كتابه **مرآة الخيال**، وهو مرجع مغولي يعود تاريخه إلى القرن السابع عشر، ورد منهن ثمانية بالفعل في كتاب **جواهر العجائب**[٤٣]. وأخيراً، نجد أنه من الكتب الرئيسة التي كُتبت بعد العهد الصفوي كتاب **آتشكده** (المعبد) الذي كتبه آذر، وخصص فصلاً من فصوله للشاعرات في الفترة من القرن الثاني عشر حتى القرن الثامن عشر، حيث نلاحظ ذكر ثماني شخصيات، أربع منهن أورد ذكرهن فخري (انظر الملحق الرقم (١))[٤٤].

على الرغم من تمتّع نساء الأسرة الصفوية الملكية بلا شك بالتعليم، فليس لهن ذكر بين الفنانين أو المؤلفين المشهورين في المصادر المتاحة أمامنا. ونلاحظ أن البلاط المغولي في الهند، وهو أقرب وارث للتراث التيموري الإيراني، قد نبغت فيه شاعرات وكاتبات وفنانات في تلك المرحلة الزمنية نفسها[٤٥]؛ إلا أن نساء الأسرة الملكية الصفوية قد أبدين نشاطاً أكبر في مجال آخر، وهو مجال السياسة.

---

(٤٢) يشير تقي أوحدي إلى مجموعة التراجم التي ألفها فخري باسم: *Tadhkirat al-nisā*, ff. 511b, 783b.

وغالباً ما ينقل كلامه نصاً. وينبغي أن نلاحظ أن مكتب المخطوطات الهندي الذي أخذنا منه كتاب تقي أوحدي المذكور هنا (I. O. 3654) لا يهمل حرف القاف.

(٤٣) Shīr Khān Lōdī, *Mir'at al-khiyāl*, fol. 189b-92a.

(٤٤) Ādhar, *ātashkada*, fol. 204b-05b.

(٤٥) فمنهن كانت جالبدان بيجام (المتوفاة عام ١٦٠٣م)، ابنة الإمبراطور بابر، وصاحبة كتاب **همايون نامه**.

انظر: "Gulbadan Bēgam," in: *Encyclopedia of Islam*.

كما أن إحدى بنات إخوتها سليمة سلطان بيجام كانت شاعرة، وكان اسمها المستعار في كتاباتها هو مخفي "Makhī" انظر أيضاً: Gul-Badan Begam (Princess Rose-Body), *The History of Humayun (Humāyūn-nāma)*, pp. 276-279.

ومن بنات إخوتها كذلك نور جيهان بيجام (١٥٧٧ - ١٦٤٥م)، التي تعود إلى أصول إيرانية خراسانية، وهي الزوجة المشهورة للإمبراطور جهانجير، انظر: "Nūr-Jahān Bēgam," in: *Encyclopedia of Islam*, and ādhar, Ibid., fol. 205b.

وقد كانت الأميرة ميهر أنجيز بيجام بنة مظفر حسين ميرزا بن سلطان حسين بايقرا، وابنة عمها شاة بيجام، يعزفان على العديد من الآلات الموسيقية، انظر: Gul-Badan Begam (Princess Rose-Body), *The History of Humayun (Humāyūn-nāma)*, p. 32 (Persian text), and p. 121 (trans.).

مكّن التعليم والاستقلال المالي(٤٦) نساء الصفوة في الدولة الصفوية من اكتساب وسائل فكرية ليتعاطين بها ليس مع المسائل الأدبية والعلمية فحسب، بل مع المشكلات السياسية، وشؤون الدولة أيضاً. فنشطت في مجال السياسة في القرن السادس عشر أميرات وزوجات صفويات كثيرات، منهن «تاجلو خانم» أم الشاه طهماسب، و«شاهزاده سلطانم» أخت الشاه طهماسب التي لم تتزوج، و«باري خان خانم الثانية» (المتوفاة عام ١٥٧٨م) ابنة الشاه طهماسب التي لم تتزوج، و«خير النساء بيجام» (المتوفاة عام ١٥٧٩م) زوجة الشاه «محمد خدابنده»، وأخريات غيرهن(٤٧)، حيث شاركن في البلاط الملكي ـ بدرجات متفاوتة ـ في تصريف شؤون الدولة، واتخاذ قرارات سياسية وإدارية، وأحياناً في اتخاذ القرارات العسكرية. شكّلت المرأة السياسية نموذجاً قويّاً، وإن لم يكن فريداً، في إطار الأسرة الصفوية نفسها، وبين سيدات النخبة الصفوية العسكرية التي يغلب عليها الأصل التركماني، والتي تُعرَف باسم الـ «قزلباش»؛ فقد حلت شاهزاده سلطانم محلّ أمّها تاجلو خانم كمستشارة وكاتمة أسرار للشاه طهماسب، وكان تأثيرها بالغ القوة، فكانت تصاحب الشاه في المناسبات الرسمية، وفي رحلات الصيد(٤٨). وفي جيل لاحق، تطلعت باري خان خانم الثانية إلى موقع نفوذ يلي موقع أخيها الشاه إسماعيل الثاني (٩٨٤ ـ ٩٨٥هـ/ ١٥٧٦ ـ ١٥٧٨م)، وهي مكانة تضاهي وتربو على تلك المكانة التي حظيت بها شاه زاده سلطانم في بلاط طهماسب. وأيضاً نجد أن خير النساء بيجام سيدة مازندران، وزوجة الشاه محمد خدابنده (٩٨٥هـ ـ ٩٦١هـ/ ١٥٧٨م ـ ١٥٨٨م) قد حكمت البلاد لمدة سبعة عشر أسبوعاً بمفردها، حيث انسحب الشاه إلى المشاغل الدينية؛ لمرض أصاب عينيه. ولم تمسك خير النساء بزمام الإدارة

---

(٤٦) Szuppe, "La Participation des femmes de la famille royale à l'exercice du pouvoir en Iran safavide au XVIème siècle," part I, pp. 242-252, and footnotes for references to the sources.

(٤٧) للمزيد حول مشاركة نساء الأسرة الصفوية الملكية في الحياة السياسية في القرن السادس عشر، انظر: Szuppe, Ibid., part 2, pp. 70-102.

(٤٨) Gul-Badan Begam (Princess Rose-Body), *The History of Humayun (Humāyūn-nāma)*, p. 69 (Persian text) and pp. 169-170 (trans.).

المركزية والإقليمية عبر الصدر الأعظم ميرزا سلمان(٤٩) وأنصارها، وعلاقاتها المازندارية فحسب، بل عارضت النفوذ السياسي للأمراء القزلباش، وإن أخفقت في هذا. وكفى «خير النساء» من القوة مبلغاً أن أصدرت إلى الجيش الملكي الصفوي الأوامر في الحرب؛ ففي الحملة على العثمانيين في شتاء عام (١٥٧٨ ـ ١٥٧٩م)، حضرت خير النساء مجلس الحرب الذي ضم الأمراء القزلباش، حيث تجادلت، وفرضت قرارات عسكرية(٥٠). ويذكر التاريخ غيرها كثيرات من النخبة الصفوية القزلباشية شاركن بفاعلية في الحملات العسكرية(٥١).

---

(٤٩) للمزيد حول الوزير ميرزا سلمان، انظر: Savory, "The Significance of the Political Murder of Mirzā Salmān," in: R. M. Savory, *Studies on the History of Safawid Iran* (London: Variorum Reprints, 1987), p. xv.

ونشرت بالأصل، في مجلة: *Islamic Studies* (Journal of the Central Institute of Islamic Research, Karachi), vol. 3 (1964), pp. 181-191.

وقد تحول الوزير فيما بعد ضد البيجام، وشارك في الانقلاب الذي أسقطها.

(٥٠) Qumī, *Khulāsat āl-tavārīkh*, pp. 680 and 685-687; Turkmān, *Tārīkh-i'ālam-ārā-yi 'Ābbāsī*, pp. 235-239, and Don Juan [Urūj Beg Bayāt], *Don Juan of Persia, a Shi'ah Catholic, 1560-1604*, translated by E. Denison Ross and E. Power; introduction G. Le Strange (London: Routledge and Sons, 1926), p. 150.

انظر أيضاً: Naṣrullāh Falsafī, *Zindagānī-yi Shāh 'Abbās-i avval*, 3 vols. (Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tihrān, 1332-1339 SH/1953-1960), vol. 1, pp. 50-53.

وقد كان المراقبون الأوروبيون والعثمانيون والجورجيون ينظرون إلى خير النساء على أنها القائد العام للجيش الصفوي، انظر: A. Jenkinson [et al.], *Early Voyages and Travels to Russia and Persia*, edited by E. Delmar Morgan and C. H. Coote (London: The Hakluyt Society, 1886), pp. 447-448, and Ahmed Dede Müneccimbaşi, *Saḥāif al-akhbār īvakāyi al-a'sār*, Turkish translation of the "Jāmī al-Duwal" by Ahmed Nedim, 3 vols. (Istanbul: [n. pb.],1285/1868), vol. 3, p. 202; ed. and trans. M. Brosset, *Chronique géorgienne* (Paris: La Société Royale Asiatique de France, 1830), p. 21.

(٥١) وهناك أمثلة أخرى، مثل باري خان خانم الأولى، ابنة شاه إسماعيل الأول، في ١٥٥٣ ـ ١٥٥٤م، انظر: Qumī, Ibid., p. 372, and Faḍlī Khuzānī-Isfahānī, *Afḍal al-tavārīkh* (MS British Library, Or. 4678, fol. 202b-203b).

انظر أيضاً: Szuppe, "La Participation des femmes de la famille royale à l'exercice du pouvoir en Iran safavide au XVIème siècle," part 2, pp. 64-65.

وهناك أيضاً زوجة بورون سلطان روملو، الحاكم القزلباشي لطوس في ١٥٢٧، انظر: Khurshāh Qubād al-Ḥusaynī Ilčī, *Tārīkh-i Ilčī-yi Niẓāmshāh* (MS British Library, Or. 153, fol. 35b).

وكذلك أم الأمير الكردي دولت يارخان في النصف الثاني من القرن السادس عشر. انظر: Amīr Sharaf Khān Bidlīsī, *Sharaf-nāma, tārīkh-i mufaṣṣal-i Kurdistān*, edited by Muhammad 'Abbāsī, 2nd ed. (Tehran: [n. pb.], 1364 SH/1986), p. 427.

وعلى حين حظي البلاط الملكي الصفوي بالنصيب الأعظم من الدراسة، يظلّ بإمكاننا رؤية ظاهرة النساء الملكيات الفاعلات سياسيّاً في مواطن أخرى من إيران في بداية العهد الصفوي. وعلى الرغم من شحّ المعطيات التي لدينا وتناثرها، تظلّ ذات أهمية كبيرة؛ فبما تمنحنا إياه من لمحة عن الحقائق الاجتماعية، فهي تؤكد على قدرة المرأة على حضور أكبر في المشهد السياسي حال توافر ظروف بعينها. ويدور الجانب الأعظم من المعلومات المتاحة حول الأقاليم الحدودية التي استهدفها الصفويون، بسطاً لنفوذهم، مثل: شيروان، وشاكي، وجيلان، ومازندران، حيث كانت النساء ذوات النشاط في هذا الصدد إما أميرات صفويات متزوجات من حكام إقليميين يسعون بوضوح لدعم مصالح الصفويين، أو سيدات إيرانيات منتميات إلى أسر حاكمة محلية. ومن ثمّ، يمكن النظر إلى الأنشطة التي قامت بها النساء الإيرانيات من ناحية كونها متعلقة بالسياسات الداخلية لولاياتهن المحلية، وكذلك بالسياسات الصفوية أيضاً.

الوجوه النسائية والسياسة في الأقاليم الشمالية من إيران

شروان ومازندران

في أوائل القرن السادس عشر، كانت هناك أميرة أو أميرتان صفويتان على الأقل في شيروان: أولى هاتين الأميرتين هي باري خان خانم الأولى بنة الشاه إسماعيل الأول، وينبغي عدم الخلط بينها وبين ابنة أخيها باري خان خانم الثانية التي تحمل نفس اسمها. ظهر اسم باري خان خانم الأولى في إطار هذا الموضوع في مرجع واحد فقط، فقد كانت متزوجة من سلطان خليل الذي ورث حكم شيروان (١٥٢٤م ـ ١٥٣٥م)[٥٢]. وقد ذُكرت أميرة

---

(٥٢) Ilčī, Ibid., ff. 52a, 56a, 79b, 80a.

وقد وُلدت تحديداً قبل عام ١٥١٩م، وهو العام الذي وُلدت فيه شاهزاده سلطانم، صغرى بنات شاه إسماعيل، انظر: Qumī, Ibid., pp. 155 and 430.

ووفقاً لما يلي: ‘Abdī Beg? Shīrāzī Navīdī, *Takmilat al-akhbār, tārīkh-i Ṣafaviya az āghāz tā 978 hijrī-yi qamarī*, edited by ‘Abd al- Ḥusayn Navā'ī (Tehran: [n. pb.], 1369 SH/1990), pp. 91 and 104, Parī Khān Khānūm.

(نجد أن المؤلف يتحدث عن المتزوجة في شاكي، انظر أدناه)، وهي أخت شقيقة للشاه طهماسب.

أخرى اسمها باري خان خانم الأولى في وقت لاحق من تاريخ البلاط الصفوي، وذُكر أنها توفيت قبل عام ١٥٥١م بقليل، وأنها كانت متزوجة من درويش محمد خان حاكم شاكي (المتوفَّى عام ١٥٥١م). ويُحتمل أن تكون هي نفسها الأميرة الأولى، ولكنها تزوجت مرتين[٥٣]، ولكن أحد المؤرخين جعل الأمر أكثر تعقيداً؛ إذ ذكر اسم باري خان خانم الأولى مرة ثانية على أنها زوجة للأمير القزلباشي عبد الله خان أوستاجالو الذي حكم شيروان في الفترة ما بين ١٥٥١م و١٥٦٦م. وقد ذكرها المؤرخ في الفترة ما بين ١٥٥٣م و١٥٥٤م؛ أي بعد سنتين من وفاة باري خان خانم التي كانت في شاكي[٥٤]. ولا يمكن أن تكون زوجة عبد الله خان هي السيدة نفسها التي كانت متزوجة في شاكي، ولكن يمكن أن تكون هي السيدة نفسها التي كانت متزوجة من شاه شيروان[٥٥]. وعندما نجد أميرتين في جيل واحد تحملان الاسم نفسه، فذلك دلالة على أن هذا الاسم كان مُشرِّفاً، ولم يكن اسماً عاديّاً. وعلى أيّة حال، فمع أنه قد وُجِد غموض حول عدد الأميرات، أو ترتيب زيجاتهن، إلا أنه يمكن القول إن إحدى بنات الشاه إسماعيل الأول، على الأقل، كانت منخرطة في السياسات الشيروانية الصفوية[٥٦].

دخلت باري خان خانم الأولى، زوجة شاه شيروان، في صراع على السلطة بعد وفاة زوجها في عام ١٥٣٥م دون أن تنجب منه أطفالاً، وأصبح لها ثقلها السياسي في شيروان، فكان أول تحرك لها تسليم لاجئين أحدهما

---

(٥٣) Shīrāzī Navīdī, Ibid., pp. 91 and 104.

(٥٤) Qumī, Ibid., pp. 372 and 756.

(٥٥) لقد مات شاه شيروان دون أن ينجب أطفالاً، ولم تنجب الأميرة الصفوية المذكورة التي كانت في بيت حاكم شاكي هي الأخرى أطفالاً. وعلى خلاف ذلك، نجد أن عبد الله خان كان لديه ولد واحد على الأقل، وهو شاه قلي ميرزا، انظر: Szuppe, "La Participation des femmes de la famille royale à l'exercice du pouvoir en Iran safavide au XVIème siècle," part 1, p. 222.

وكانت له ابنة من زوجته الصفوية، واسم ابنته ماه بارفار خانم (انظر أدناه)، وليس من شيء يشير تحديداً إلى تاريخ ميلاد هذين الطفلين، ولكن الفتاة كانت في سن مناسبة للزواج في عام ١٥٦٥ ـ ١٥٦٦م.

(٥٦) للمزيد حول تحديد هؤلاء النساء، انظر: Szuppe, Ibid., part 2, pp. 75-76.

للمزيد حول الواقعة العسكرية التي قامت بالدور الرئيس فيها أمّ عبد الله خان، أو زوجته وفقاً لنسخة أخرى (وهي باري خان خانم الأولى)، انظر: المصدر نفسه، قسم ٢، ص ٦٤ ـ ٦٥. وللمزيد حول باري خان خانم، انظر (قسم ٢، ص ٧٢ ـ ٧٥).

جيلاني، والآخر من أصهار الصفويين إلى الصفويين. كان اللاجئ الجيلاني هو «أميرا دوباج راشتي» المعروف باسم «مظفر خان» الذي كان قد تمرد على الصفويين، وهرب إلى شيروان، فاستضافه سلطان خليل(٥٧). وأيدت باري خان لاحقاً واحداً من مرشحَين لخلافة الراحل هما: قالنتار بيك، وهو شخص غير معروف كان يَدَّعي تحدره من سلالة ملوك شيروان القدامى، والآخر «شاه روخ سلطان» ابن أحد إخوة زوجها، وحظي بتأييد غالبية أمراء شيروان. ويمكننا أن نفترض أن السيطرة على هذا الرجل الغامض الذي كان يزعم أنه ينتمي إلى أسرة ملكية ستكون أيسر على الصفويين من السيطرة أو التحكم في حاكم ينتمي بالفعل إلى أسرة حاكمة. ومما يؤكد ذلك، أنه بعد أن انتصر حزب شاه روخ سلطان، أرسل الصفويون بجنودهم إلى شيروان، في حين هربت الأميرة إلى البلاط الصفوي، وحرضت الشاه على غزو الإقليم. ويعقب المؤرخ على تلك الواقعة بأنه بسبب العداوة التي كانت بين باري خان الأولى وبين أمراء شيروان، فَقَدَ شاهات شيروان سلطتهم في بلدهم(٥٨).

وبعد غزو الصفويين لشيروان، استسلم «درويش محمد خان» حاكم «شاكي» لهم. فقد كان ممن أيدوا شاه روخ سلطان، فقام الصفويون بتوليته من جديد حاكماً على شاكي في الفترة من ١٥٣٨م حتى ١٥٣٩م(٥٩)، وتزوج في العام نفسه الذي تولى فيه الحكم من باري خان خانم الأولى(٦٠). وكان تأثير زوجته التي تنتمي للأسرة الملكية يضمن ولاءه للصفويين، فلم يتمرد عليهم إلا بعد موتها، أو قبل موتها بوقت قصير(٦١).

وثمة روايات تفيد بأن خديجة بيجام، وهي ابنة أخرى من بنات الشاه طهماسب، تزوجت من حاكم محلي من جيلان، وكان لها نشاطها السياسي

---

(٥٧) للاطلاع على مراجع لكل ما ورد في هذه القطعة، انظر: المصدر نفسه، قسم ٢، ص ٧٢ - ٧٥. للمزيد حول أميرا دوباج راشتي وزواجه من خانيش خانم الأولى بنة الشاه إسماعيل الأول في ١٥١٩م أو ١٥٢١م. انظر: Szuppe, Ibid., part 1, p. 217, esp. footnotes, pp. 25-27.

(٥٨) Ilčī, *Tārīkh-i Ilčī-yi Niẓāmshāh*, fol. 52a, 80a.

(٥٩) Qumī, *Khulāṣat āl-tavārīkh*, p. 279, and Khuzānī-Isfahānī, *Afḍal al-tavārīkh*, fol. 104a.

(٦٠) Shīrāzī Navīdī, *Takmilat al-akhbār, tārīkh-i Ṣafaviya az āghāz tā 978 hijrī-yi qamarī*, pp. 91 and 104.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

بعد وفاة زوجها، إلا أن المصادر الفارسية لا تعطينا إلا قليلاً من التفاصيل حول هذا الأمر(٦٢). وإلى جانب الأميرات الصفويات اللاتي انتشرن في البلاطات الملكية الإقليمية بإيران، كان لنساء الأسر الحاكمة المحلية مشاركاتهن في مجال السياسة، من ذلك ما نراه في تأريخ محلي للأحداث التاريخية في مازندران كتبه «مير تيمور مرعشي»، حيث يتحدث في مواضع عدة عن سيدات من الأسرة الملكية المازندرانية كان لهن نشاطهن في المجال السياسي، وأشهرهن بالطبع خير النساء التي عرضنا لها سلفاً. وخير النساء ابنة مير عبد الله خان الثاني، وتزوجت من الشاه الصفوي محمد خدابنده ما بين عامي ١٥٦٥م و١٥٦٦م، وأصبحت الحاكم الفعلي للدولة الصفوية في الفترة ما بين شباط/فبراير من العام ١٥٧٨م وتموز/يوليو من العام ١٥٧٩م. وينحدر نسبها من نسل «مرعشي سيد ميري بوزروك» (المتوفى ١٣٧٩م)، وهي أسرة عريقة حكمت مازندران لما يقرب من مائتي عام(٦٣). ولا نعرف الكثير عن بيئة خير النساء بيجام، ولكنها على الأقل لم تكن مثالاً أقل في عالم السياسة دون النسوة الأخريات في البلاط المازندراني، فقد وردت نسوة عدة من أجيال مختلفة من عائلتها على امتدادها في عمل مير تيمور التاريخي، حيث وُصفن بالنفوذ والنشاط السياسيين. ومنهن زوجة «مير عبد الله خان الثاني»، واسمها مجهول، وهي ليست بأم خير النساء بيجام، وكذلك بيبي زُهرة جدة مير سلطان مراد المتوفى بين عامي ١٥٧٦م و١٥٧٧م، والذي كان منافساً لابن عمه «مير عبد الله خان»، حيث استطاع التغلب عليه آخر الأمر. وكذلك «تيتي بيجام» الزوجة الأساسية لـ«مير سلطان مراد»(٦٤).

ومن بين هؤلاء النساء، في النصف الثاني من القرن السادس عشر،

---

(٦٢) Szuppe, "La Participation des femmes de la famille royale à l'exercice du pouvoir en Iran safavide au XVIème siècle," part 2, p. 66.

تزوجت خديجة بيجام من جمشيد خان، من رشت، وهو أكبر أبناء إخوة شاه طهماسب. وكان جمشيد خان حفيد خانيش خانم الأولى زوجة أميرا دوباج رشتي. انظر الهامش الرقم (٥٧).

(٦٣) للاطلاع على مسح تاريخي ممتاز حول السادة المرعشية المازندارنية، انظر: J. Calmard, "Mar'ashīs," in *Encyclopedia of Islam*.

(٦٤) Mīr Tīmūr Mar'ashī-yi, *Tārīkh-i khāndān-i Mar'ashī-yi Māzandarān*, edited by M. Sutūda (Tehran: [n. pb.], 1364 SH/1985), pp. 121, 275 and 284-285.

برزت «تيتي بيجام» لتحتل موقعاً مهمّاً في البلاط الملكي لزوجها سلطان مراد» في مدينة ساري بمازندران. وكانت تيتي بيجام، التي لم يذكر المؤرخ اسمها الشخصي، من إقليم جيلان المجاور، وكان إقليماً غنيّاً واقعاً على بحر قزوين. وكانت أصولها ملكية؛ إذ انحدرت من الكاركيا، وهم جزء مهم من عائلة سيد التي جاء منها الحكام المحليون لـ«لاهيجان» في شمال جيلان. وهي أيضاً خالة «خان أحمد خان جيلاني» الذي حكم لاهيجان وتزوج فيما بعد من الأسرة الصفوية(٦٥).

وقد انضمت في الفترة بين عامي ١٥٦٥م و١٥٦٦م إلى الأمراء المازندرايين الذين تمردوا على زوجها مير سلطان مراد، وهنا يقول المؤرخ مير تيمور: إنها فعلت ذلك؛ نِكاية في زوجها بعد أن عشق زوجته الجديدة، ولكن مير تيمور ذاته الذي كان ينتمي إلى عائلة المرعشي لم يكن راضياً عن هذا التفسير، فنجد أن كلامه يوحي بشكل غير مباشر بأن السبب الحقيقي وراء ذلك هو رغبة الأمراء في الوصول إلى السلطة(٦٦). والواقع أن مير سلطان مراد كان قد عقدَ قرانه على زوجته الجديدة منذ وقت قصير، ولكن المشكلة هي أن تلك الزوجة كانت «ماه پرور خانم» بنت عبد الله خان أوستاجالو من زوجته باري خان خانم الأولى، أخت الشاه طهماسب؛ أي إنها كانت صفوية(٦٧). وقد أثار هذا الأمر قلق تيتي بيجام ومَن معها من الأمراء؛ فقد كانوا يخافون أن يؤول عرش ساري إلى أبناء العروس الصفوية. وكانت تيتي بيجام تأمل في أن تحصل على ما يضمن أن حكم مازندران سيؤول إلى أبنائها(٦٨).

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٦٠ و١٧٤. كان زواج خان أحمد خان من مريم بيجام بنت شاه طهماسب في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر أو شهر كانون الأول/ ديسمبر من العام ١٥٧٧م، انظر: Szuppe, Ibid., part 1, p. 229 (and footnotes for the sources).

للروابط التي كانت بين أهل كاركيا والحركة الصفوية في أثناء كفاحها من أجل السلطة، انظر: Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids: (Šī'ism,* Ṣūfism and the Gulāt, Band III (Wiesbaden: Freiburgen Islamstudien, 1972), p. 80, and Ghulam Sarwar, *History of Shāh Ismā'īl Safawī* (Aligarh: Sarwar, 1939), pp. 31-33 and 51-52.

(٦٦) Mar'ashī-yi, Ibid., p. 175.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١/ ١٧٦.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١/ ١٧٤.

وقد ماتت ماه پرور خانم بعد زواجها بوقت قصير، وورث ميرزا خان الابن الأكبر لبيجام العرش =

خاتمة

بإمعان النظر في المصادر الأساسية التي بين أيدينا، نجد أن النساء قد لعبن دوراً كبيراً في الحياة العامة بإيران في القرن الأول من الحكم الصفوي، غير أن هدف هذه الدراسة مقصور على طرح معطيات ومقترحات جديدة.

والمصادر الصفوية المعاصرة مصادر انتقائية من الناحية الاجتماعية؛ فهي لا تتناول إلا نساء الطبقات العليا في المجتمع خاصة تقريباً. أما كتاب **جواهر العجائب** الذي جمع فخري فيه سير الكاتبات والشاعرات والمفكرات من النساء، فإنه، إن كان قد أورد الاستثناءات التي كانت في عصره، ولم يذكر القاعدة، ينبغي أن نعلم أنه من أقيم المراجع الأساسية للتاريخ الثقافي والاجتماعي لتلك الفترة. ومع أنه لم يضم إلا ما يقرب من عشرين امرأة، فإن كتاب **جواهر العجائب** قدّم مجموعة اجتماعية كبيرة من النساء المتعلمات في خراسان في السنوات التي سبقت إرساء قواعد الدولة الصفوية بالمنطقة. ويوضح نصّ الكتاب لنا مدى تعمق ثقافة الأدب الفارسي في أوائل القرن السادس عشر فيما بين دوائر الصفوة في المجتمع، بما فيهم النساء.

ويعدّ عمل فخري أيضاً شاهداً على تألق نماذج تيمورية ثقافية واجتماعية، تلك النماذج التي استمرّ تألقها في صور عديدة في أثناء العهد الصفوي. وقد كان التراث التيموري محطّ اهتمام وتقدير في الدولة الصفوية، فيجب ألا نبخسه قدره. ولولا هذا الكتاب الذي ألّفه فخري، لم نكن لنتمكن من إدراك فعالية نساء شرق إيران في الحياة الفكرية العامة في القرن الخامس عشر، وأوائل القرن السادس عشر.

أما عن مشاركة المرأة في الأنشطة الثقافية في العهد الصفوي ككل، فإن المسائل المتعلقة بهذا الأمر تبقى غير محسومة. وينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أن هناك بلاطاً إقليمياً آخر ازدهرت فيه الفنون في منتصف القرن السادس عشر، وذلك برعاية «سلطان إبراهيم ميرزا» حفيد الشاه إسماعيل الأول، وهو بلاط مشهد.

= بعد أبيه، ولكنه سُجن وأعدم بعد ذلك في عام ١٥٧٨م في قزوين بأمر من خير النساء بيجام، وذلك انتقاماً لموت أبيها، انظر: Calmard, "Mar'ashis," and Szuppe, Ibid., part 2, pp. 95-96 (and footnotes for the sources).

إلى جانب ما قدّمه فخري من عمل ألقى به الضوء على الأوساط الأميرية، وعلى النخبة الحضرية، نجد أن العديد من المراجع الصفوية الأخرى تؤكد أن التعليم كان القاعدة بين نساء الصفوة في البلاط الملكي. ويبدو أن التعليم بشكل عام، وجودته، والتدريبات البدنية(٦٩) كانت من العوامل المهمة في الارتقاء بالمكانة الاجتماعية للمرأة الصفوية.

وعلى حين سمحت التقاليد التيمورية الإيرانية للنساء بالمشاركة في الحياة الفكرية والفنية، فقد أتاحت البيئة الثقافية للصفويين وأنصارهم العسكريين من التركمان القزلباش، الذين كانوا شبه رحل، للنساء المشاركة في الساحة السياسية والعسكرية أحياناً. وربما كان التراث القديم للمجتمعات التركية البدوية هو الأساس للمكانة الاجتماعية الخاصة التي حظيت بها النساء في عهد الصفويين، وللمزايا الاجتماعية الخاصة التي تمتعت بها نساء الأسرة الصفوية الملكية(٧٠). وينبغي علينا أن نلاحظ أنه بناءً على المعطيات الجديدة التي قدمناها عن أقاليم مازندران وجيلان، يتضح لنا أن سيدات الأسر الحاكمة المحلية غير التركية؛ أي ذوات الأصول الإيرانية (أو الإيرانية العربية)، كان لهن نصيب في ممارسة السلطة.

في المجمل العام، كانت نساء الأسر الملكية يَبرُزن إلى الساحة السياسية؛ بغية حماية مصالح أسرهن أو أنصارهن. وقد كُنَّ ـ من الناحية الفكرية ـ على قدرٍ كبير من الاستعداد لمثل هذا النشاط، وكان المجتمع يسمح لهن بالمشاركة في مثل تلك الأنشطة في ظروف معينة. وغالباً ما كُنَّ يظهرن كمستشارات سياسيات، ولكن ذلك لم يكن يمنع ظهورهن كقادة في حالة الأزمات، أو في الحالات العاجلة عندما لا يكون الحاكم موجوداً. وكانت الإصلاحات التي

---

(٦٩) للمزيد حول هذه الجوانب من التعليم الذي تلقته الأميرات الصفويات، كركوب الخيل، والرماية، والصيد، انظر الهوامش المكتوبة فيما يلي: Szuppe: Ibid., part I, pp. 245-247, and "Status, Knowledge and Politics: Women in 16th Century Safavid Iran".

ومما هو جدير بالملاحظة أن بلاط بابر المغولي الملكي قد ضم أميرتين تيموريتين هما: شاد بيجام، ومهر أنجيز بيجام، حفيدتا السلطان حسين بايقرا، وقد وصفهما بأنهما كانتا ترتديان ثياب الرجال، وتتزينان بأشياء متنوعة كخواتم الإبهام، ورؤوس الأسهم، وكانتا تلعبان الضرب بالصوالجة (لعبة البولو)، والصيد بالسهم والرمح، انظر: Gul-Badan Begam (Princess Rose-Body), *The History of Humayun (Humâyûn-nâma)*, p. 32 (Persian text) and pp. 120-121 (trans.).

(٧٠) Szuppe, "La Participation des femmes de la famille royale à l'exercice du pouvoir en Iran safavide au XVIème siècle," part 1 (pp. 212-213, 252-253), and part II (pp. 104-105).

قام بها الشاه عباس الأول في القرن السابع عشر، من بين أمور أخرى، ذات أثر كبير في تعديل نظام القوى السياسية في إيران الصفوية، حيث أدت إلى تضاؤل قوة التركمان القزلباش، وعزل نساء الأسرة الملكية، مما جعلهن يمارسن نفوذهن السياسي في ظل ظروف جديدة. ولكن حتى ذلك الحين، كان للعديد من الأميرات الصفويات ظهور في الحياة العامة، وكُنَّ في القرن السادس عشر يتدخلن في سياسات الدولة بشكل منتظم، بل كُنَّ يوجِّهنها.

الملحق الرقم (١)
الشاعرات اللاتي ذُكرن في كتاب «جواهر العجائب»، وكذلك في كتب أخرى من كتب السير (بأسماء مستعارة مختلفة)

فخري، «جواهر العجائب» منتصف القرن السادس عشر	نوائي، نهاية القرن الخامس عشر	تقي اوحدي، بداية القرن السابع عشر	شير خان، نهاية القرن السابع عشر	آذر، القرن الثامن عشر
مَن عاشت منهنّ قبل القرن الخامس عشر				
١ ـ ماهيستي	X	-	-	X
٢ ـ بادشاه خاتون	-	X	-	X (لالا خاتون)
٣ ـ جاهان خاتون	-	-	-	-
٤ ـ حياة	-	-	-	-
مَن عاشت منهن في القرن الخامس عشر				
٥ ـ ميهري	X	-	X	X
مَن عاشت منهن في نهاية القرن الخامس عشر، أو النصف الأول من القرن السادس عشر				
٦ ـ مغول خاتون	-	-	-	-
٧ ـ آفاق بيجام جالاير	X	X	X	-
٨ ـ نيهاني	-	-	-	-
٩ ـ بيجا منجِّمة	X	-	-	-
١٠ ـ بيبي عصمتي	-	-	X (؟)	X (؟)

١١ ـ بيديلي	X	-	X	-
١٢ ـ نيهاني شيرازي	-	-	-	-
ـ . دوختاري قاضي سمرقندي	-	-	-	-
١٣ ـ نسائي (فخر النساء)	-	X	-	-
١٤ ـ خانزادبي تُرباتي	-	-	X (خان تبريزي)	-
١٥ ـ بيرتيفي تبريزي	-	-	-	-
١٦ ـ سيدة بيجام (شاه ملك)	-	X	X	-
ـ. دختاري غزالبي يازدي	-	-	-	-
١٧ ـ بيبي أريزويي سمرقندي	-	-	X	-
١٨ ـ ضايفي	-	-	X	-
١٩ ـ حياتي هيرافي (آتون)	-	X (بيبي آتون)	X (توني آتون)	-
٢٠ ـ جمالي (حجابي)	-	X (حجابي)	-	-
ـ عفتي أصفهاني	-	-	-	X
٢١ ـ تيرفي أو تارفي (؟) (نيزادي)	-	-	-	-
٢٢ ـ نسائي (دوستي، فاطمة خاتون)	-	-	X (آغا دوست)	-
٢٣ ـ نسائي نساوي	-	-	-	-

ـ يحتوي كتاب (MS 1.0. 3654) على مقالات عن السيدات، مرتبة ترتيباً أبجدياً بحسب الحرف الأول من اسم كلٍّ منهن، وقد تضمنت المقالات من حرف الألف حتى حرف القاف.

ـ الأسماء المدرجة في كتاب سبرنجر Sprenger لا تظهر في النسخة المطبوعة.

الملحق الرقم (٢)
سيدات الأسرة الصفوية الأساسيات والأسر الأخرى ذات الصلة، اللاتي تم ذكرهن في هذا الفصل

الاسم	التعريف
جوهر سلطان خانم (توفيت عام ١٥٧٧م)	كبرى بنات شاه طهماسب، وزوجة سلطان إبراهيم ميرزا بن بهرام ميرزا الصفوي. عُرِفت بتقواها وعلمها، وقد جمعت أشعار زوجها في كتاب، وكتبت مقدمة له، بحسب ما يُفترَض.
خديجة بيجام (توفيت بداية القرن السابع عشر)	ابنة شاه طهماسب، وزوجة جمشيد خان من جيلان.
خانيش خانم الأولى (توفيت عام ١٥٦٤م)	ابنة شاه إسماعيل الأول، وكان أول زواج لها من أميرا دوباج رشتي. وهي جدة جمشيد خان رشتي.
خير النساء بيجام (توفيت عام ١٥٧٩م)	من عائلة سيد المرعشي المازندراني، وهي ابنة مير عبد الله خان الثاني، وزوجة شاه محمد خدابنده. وقد كانت الحاكم الفعلي للدولة الصفوية من منتصف فبراير/ شباط عام ١٥٧٨م حتى تموز/ يوليو عام ١٥٧٩م، ورأست حملة عسكرية. اغتيلت في انقلاب قام به القزلباش.
ماه پرور خانم (توفيت بين عامي ١٥٦٦م و١٥٦٧م)	زوجة سلطان مراد المازندراني، وابنة عبد الله خان أوستاجلو من باري خان خانم الأولى.
مريم بيجام (توفيت بين عامي ١٦٠٨م و١٦٠٩م)	ابنة الشاه طهماسب، وزوجة خان أحمد خان، من جيلان. وقد وصلت إلينا مراسلاتها مع أختها زينب بيجام، وأمهما حوري خان خانم.
باري خان خانم الأولى (توفيت عام ١٥٥١م، أو بعد عام ١٥٥٤م)	ذكر المؤرخون ابنة أو ابنتين للشاه إسماعيل الأول، تزوجت إحداهما من شاه شيروان سلطان خليل، ودخلت في صراع من أجل السلطة بعد وفاة زوجها، ونفس الابنة، أو ربما ابنة أخرى، تزوجت فيما بعد من درويش محمد خان من شاكي. وهناك ابنة أخرى تزوجت من أوستاجلو أمير عبد الله خان، وشاركت في معركة كان يقودها زوجها.

ابنة الشاه طهماسب التي لم تتزوج، وكانت مستشارة له. وقد كانت على رأس أنصار شاه إسماعيل الثاني في الصراع الذي وقع حول السلطة بعد موت الشاه طهماسب. وكانت الحاكم الفعلي للدولة من تشرين الثاني/نوفمبر عام ١٥٧٧م حتى منتصف شباط/فبراير عام ١٥٧٨م. وفقدت سلطتها على يد خير النساء بيجام التي أمرت باغتيالها.	**باري خان خانم الثانية (توفيت عام ١٥٧٨م)**
ابنة شاه إسماعيل الأول من تاجلو خانم. لم تتزوج، ولكنها كانت بارعة في السياسة، وكانت مستشارة وصديقة حميمة لأخيها شاه طهماسب. وقد تعلمت على يد أساتذة كبار، وكانت بارعة في الخط، وربما كانت بارعة في الرسم.	**شاهزاده سلطانم (ماهين بانو) (توفيت عام ١٥٦٢م)**
الموصلية التركمانية، زوجة شاه إسماعيل الأول، وأمّ كلٍّ من شاه طهماسب، وبهرام ميرزا، وباري خان خانم الأولى، وشاهزاده سلطانم (ماهين بانو)، وكانت ذات نفوذ سياسي.	**تاجلو خانم (توفيت عام ١٥٤٠م)**
من عائلة كاركيا سيد، وهي عمة خان أحمد خان، حاكم جيلان، الذي كان زوجاً لابنتها. وكانت متزوجة من مير سلطان مراد صاحب مازندران، وكانت ذات نفوذ سياسي.	**تيتي بيجام (وقت وفاتها مجهول)**
ابنة شاه طهماسب، ولكنها لم تتزوج. ولها مراسلات مع أختها مريم بيجام، وأمهما حوري خان خانم. وكان لها نفوذ سياسي في بلاط شاه عباس الأول.	**زينب بيجام (توفيت ما بين عامي ١٦٤١م، و١٦٤٢م)**

الفصل السادس عشر

عقائد النساء
نظرة على النساء الصفويات في الثقافة الأصفهانية المحلية(*)

بقلم: **كاثرين بابايان**

*يرسم هذا الفصل صورة للعالَم الذي عاشت فيه نساء الحضر في القرن السابع عشر، ذلك العالم الذي ظهر جلياً في الثقافة الأصفهانية المحلية، وتبلور في كتاب **عقائد النساء**، وهو كتاب نقد اجتماعي لعقائد النساء، وقد ظهر على وجه الاحتمال في عهد الشاه سليمان (١٠٧٧هـ ـ ١١٠٥هـ/١٦٦٦م ـ ١٦٩٤م). وصاحب هذا الكتاب «آقا جمال خوانساري» (المتوفَّى عام ١١٢٢هـ/١٧١٠م).*

في القرن التاسع عشر، سادت الصورة التي نقلها المستشرقون عن المرأة المسلمة الروايات والرسومات الغربية، وتركّزت على ظاهر الحجاب ـ بوصفه مثبطاً للمرأة ـ وأيضاً على الحريم بوصفه مكاناً منعزلاً تموج فيه المليحات رهنَ إشارةٍ؛ تلبيةً لرغبات السلطان[1]. وقد خال الرجل الغربي

(*) نتوجه بالشكر إلى كل من نيكي كيدي (Nikki Keddie)، وهوشانج اسفانديار شهابي (Houchang Chehabi)، وروبرت ماك شيسني (Robert McChesney)؛ لتعليقاتهم على المقال الأول الذي قدمناه عن كتاب **عقائد النساء** في الندوة التي نظمها مركز بول جيتي لتاريخ الفن والإنسانيات، ومركز جوستاف إيه فون غرونباوم لدراسات الشرق الأدنى في جامعة كاليفورنيا، والتي كانت تحمل اسم «سوق الهُويات: الموضوعات الثقافية في أصفهان بالقرن السابع عشر». وقد اقتبسنا فقرتين في هذا المقال نوضح فيهما أن المصطلحات الصفوية قد نُقِلت حرفياً من هذين المقالين. انظر:
K. Babayan: "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imimite Shi'ism," *Iranian Studies*, vol. 27 (1994), 135-161, and "Sufis, Darvishes, and Mullas: The Controversy Over Spiritual and Temporal Dominion in 17th Centruy Safavid Iran," *Pembroke Papers*, vol. 4, (1996).

(١) نجد مثل تلك الأوصاف للمرأة «الشرقية» متضمَّنة في الكتابات التي تعود إلى =

الحريمَ مرتعاً للشهوات[٢]! وعلى الرغم من أن الحجاب والحريم قد وضعا قيوداً جسدية، خاصةً على المرأة المسلمة المنتمية إلى طبقة اجتماعية بعينها على طول البلاد والقرون التي سادها حكم الإسلام، كان لكليهما درجات من المعاني مختلفة للغاية في سياقات أتاحت للمرأة آفاقاً وسبلاً مَكَّنتها من لعب الأدوار السياسية والدينية والاجتماعية. وهكذا، استطاعت المرأة أن تَنفُذ عبر ما كان يوحي ظاهره بأنه حدود واضحة بين العام والخاص، بين الأنوثة والرجولة، بين الخامل والفاعل. ولقد أُفسِدت دراسات المرأة في العالم الإسلامي بفعل الأنماط الاستشراقية في فهم المرأة المسلمة، وكذلك بفعل التمثيلات المبتذلة الاستعرائية الأخرى التي أنتجها رجال مسلمون تشكّل كتاباتهم الجزء الأكبر من مصادر الغرب عن المرأة المسلمة. ولكن

= القرن التاسع عشر لبعض المؤلفين، أمثال: جوستاف فلوبير (Gustave Flaubert)، وجيرار نيرفال (Gérard Nerval)، والسير ريتشارد بيرتون (Sir Richard Burton)، وفيرديناند فيكتور أوجين ديلاكروا (Ferdinand-Victor-Eugéne Delacroix)، وجان أوغُست دومينيك آنغر (Jean-Auguste-Dominique Ingres)، وجان ليون جيروم (Jean-Leon Gerôme)، وأوجست رينوا (Auguste Renoir). للاطلاع على مناقشة كلاسيكية لمثل هذه الأعمال الاستشراقية، انظر: Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978), and Lynn Thornton, *Women Portrayed in Orientalist Painting* (Paris: ACR edition, 1994).

وكذلك نتوجه بالشكر إلى سوزان باباي (Sussan Babaie) على هذا المرجع الأخير.

(٢) يعدّ تصوير فكرة الحريم وتغيرها في الخيال الأوروبي من الظواهر المعقدة والغامضة، ويبدو أنها مأخوذة من كتاب **رسائل فارسية** *(Letters Persanes)* لمونتسكيو (Montesquieu) الذي يعتمد إلى حدٍّ كبير على كتابات أدب الرحلات الحديثة التي كُتبت حول الشرق، وخاصة كتابات كل من جان بابتيست تافرنيه (Jean-Baptiste Tavernier)، وجان شاردان. وقد تضمنت كل تلك الكتابات صوراً إيجابية للحريم، وهنا تكمن المعضلة: فلماذا، وفي أي إطار، بُدِّلت صورة الحريم في القرن الثامن عشر، والقرن التاسع عشر؟ ففي فرنسا، نجد أن كتاب **رسائل فارسية**، والنسخة المترجمة من روايات ألف ليلة وليلة، وروايات ألف يوم ويوم قد اندمجت مع العقليات الاستعمارية للأوروبيين؛ فنجدهم في القرن التاسع عشر يصفون الحريم بالشبق والشهوانية، ويربطون بين الاستبداد الشرقي والفساد وبين الحكم الاستبدادي للسلطان على أموره وعلى نسائه اللاتي لا شغل لهن إلا الجنس. وهنا نتوجه بالشكر إلى Ina Baghdiantz-McCabe على ما طرحته من أفكارها في هذا الصدد، وسوف تظهر هذه الأفكار في كتابها القادم: Ina Baghdiantz McCabe, *Orientalism under the Sun King: Eurasian Trade and the Transformation of French Society and Culture (1650-1789)* (forthcoming).

وللاطلاع على المزيد حول هذا الأمر، انظر: Lucette Valensi, *The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte*, translated by Arthur Denner (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993), and Felicity A. Nussbaum, *Torrid Zones: Maternity, Sexuality, and Empire in Eighteenth-Century English Narratives* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1995).

مع العقود الأخيرة، ظهر جيل جديد من الباحثين، وشرع يصحّح تلك الصور المضلِّلة، قاصداً إلى فهم النوع الاجتماعي الأنثوي في الإسلام من وراء الحجاب، ومن خلف جدران الحريم، ناظراً إلى المرأة من المنظور الذي منه ترى نفسها. ولمّا مكّنتنا النزعة النسوية من استعادة مساحة المرأة في التاريخ، ومن تجاوز فهم المرأة بوصفها مجرد أمّ أو زوجة، وكذلك لمّا كانت مجازات الخطاب الاستشراقي تعرض بقصد التشهير للصفات السلبية للمرأة المسلمة بوصفها مقيدة ومعزولة، وموضع شهوة، وتطفلية، استُبدلت هذه الصفات بأخرى غيرها أكثر تفتّحاً من الناحية الثقافية كالحشمة، والتستر والحرمة، والذكاء السياسي، وذلك لرسم صورة للمرأة المسلمة في سياقات وجودها المتنوعة[٣]. وفي مسعى لفهم المرأة كمشارك فاعل في المجتمعات الإسلامية، يتوجب علينا البحث فيما هو أبعد من النظرية الشرعية، وذلك بالنظر إلى مصادر كالأوقاف الدينية، والسجلات القضائية، وتواريخ القصور الملكية، والشعر والرسومات المصغرة؛ فستكون تلك الأشياء مرجعاً ملائماً لهذا التحول في معرفتنا بالمرأة المسلمة في المجتمع المسلم[٤].

---

(٣) لمزيد حول النسوية (نظريات المساواة بين الرجل والمرأة)، وعلاقتها بالتاريخ، انظر: Joan W. Scott: *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988), and *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), and Linda Gordon, *Pitied But Not Entitled: Single Mothers and the History of Welfare 1890-1935*, (Canada: Free Press, 1994).

انظر أيضاً أعمال مؤرخات الحركات النسائية النسوية أمثال نتالي زيمون ديفيس (Natalie Zemon Davis)، ولين هنت (Lynn Hunt).

(٤) انظر على وجه الخصوص ما يلي: Ronald Jennings, "Women in Early Seventeenth Century Ottoman Judicial Records- the Sharia Court of Anatolian Kayseri," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 18 (1975), pp. 53-114; Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12 (1980), pp. 231-244; Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1993); Denise Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past* (New York: Columbia University Press, 1996); Jonathan P. Berkey, "Women and Islamic Education in the Mamluk Period," 143-157, and Carl Petry, "Class Solidarity Versus Gender Gain: Women as Custodians of Property in Later Medieval Egypt," pp. 122-142, in: Nikki Keddie and Beth Baron, eds., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven, CT: Yale University Press, 1991), and Maria Szuppe, "La Participation des femmes de la famille royale à l'exercice du pouvoir en Iran Safavid au XVI^ème Siècle," *Studia Iranica*, vol. 23 (1994), pp. 211-258, and vol. 24 (1995), pp. 61-122.

ويرمي هذا الفصل إلى إعادة تركيب الصورة عن زيجات نساء الحضر، وساحاتهن الاجتماعية، ومواقفهن وصداقاتهن، والمَعني بالبحث هنا نساء الحضر في الثقافة الأصفهانية المحلية في القرن السابع عشر، وذلك من طريق مرجع رئيس عنوانه **عقائد النساء**. وقد أُلِّف هذا الكتاب بوجه الاحتمال في عهد الشاه سليمان (١٠٧٧هـ - ١١٠٥هـ/ ١٦٦٦م - ١٦٩٤م)، ويعدّ نقداً اجتماعيّاً لعقائد النساء وممارساتهن، أو الخرافات بتعبير مؤلف الكتاب «آقا جمال خوانساري» (المتوفى عام ١٧١٠م)(٥). ويعدّ الكتاب تحفة نادرة في موضوعه؛ إذ يقدّم لنا صورة عن النساء بعيداً عن مجتمع البلاط الملكي، صورة تكاد تنعدم في المصادر التي تناولت الحقبة الصفوية (٩٠٧هـ - ١١٣٥هـ/ ١٥٠١م - ١٧٢٢م). وعلى الرغم من حاجتنا إلى استكشاف المصادر المتعلقة بالنساء في الحضر؛ كي يتسنى لنا تعيين موضوعات هذه المقالة في أُطرها الاجتماعية والاقتصادية الدقيقة، يبدو أن النساء اللاتي تناولهن خوانساري تمتّعن بوضع اقتصادي ميسور وآمن؛ فقد كان لديهن ما يكفي من الوقت للذهاب إلى المتنزهات، والتجول في المتاجر؛ بحثاً عن الثياب وأشرطة الزينة، وتحويل زياراتهن إلى الحمامات العامة إلى مناسبات اجتماعية، والتفكير بشأن مخاطر الجاريات في المنازل. ومن المرجّح، مع ذلك، أن تكون العقلية - التي يصفها رجل الدين هذا بالنسائية والمتخمة بالخرافات - منتشرة في شتى الطبقات الاجتماعية آنذاك. وبما أن أكثر الصور وضوحاً لدينا هذه الخاصة بنساء الأسرة الصفوية الحاكمة، فسنبدأ بتمييز التقاليد الأساسية في العالم الإسلامي في بواكير العصر الحديث، والتي تشكّلت تبعاً لها أدوار النساء في سياسات الأسرة

---

(٥) Maḥmūd Katīrā'ī, ed., *'Aqā'id al-Nisā'* (Tehran: [n. pb.], 1349/1970).

ويشار غالباً إلى هذا الكتاب باسم **كلثوم ننه** (Kulsūm Naneh). ولمحمود كتيرائي إسهام كبير في البحث العلمي، حيث ضم مجموعة متنوعة من المخطوطات والطبعات (Sangi) الحديثة. كما ذكر ترجمتين تعودان للقرن التاسع عشر للصفحات من ١٤ إلى ١٥ من كتاب **عقائد النساء**. انظر: James Atkinson, trans., *Kulsum Nani: Customs and Manners of the Women of Persia, and their Domestic Superstitions* (London: [n. pb.], 1832), and Jules Thonnelier, *Kitābī Kulsum Naneb, ou le livre des dames de la Perse* (Paris: [s. n.], 1881).

وذكر أيضاً ترجمة تركية لهما، انظر: *Kulthūm Naneh Kitāb-i Tafrīh Nāmeh-i Kulthūm Naneh va Ahvālāt-i Zaynab Pasha* (Tabriz: [n. pb., n. d.]).

ولم نعرض بالمراجعة لهذه الترجمات.

الصفوية الحاكمة، بوصفهن أفراداً من هذه الأسرة(٦). وسنحاول تحليل الكيفية التي أثر بها التحول من التقاليد التقنينية - التي أولت المرأة دوراً فاعلاً في الأسرة - في النوع الاجتماعي داخل البلاط الملكي وخارجه، وذلك في الوقت الذي غدت فيه المؤسسات الصفوية أكثر حضريةً في الطابع، وأكثر مركزية في الإدارة. وفي إطار عملية مَرْكَزة السلطة وعقلنتها، سلك الصفويون مسلك العثمانيين، فاتخذوا أسساً دينية وشرعية ليرتكز عليها سلطانهم، ومنها ما يتصل بالتعهد بتطبيق الشريعة، والقدرة على تطبيقها بكفاءة. وقد عُرِّفت السلطة من جديد في إيران الصفوية (٩٠٧هـ - ١٥٠١هـ/ ١١٣٥م - ١٧٢٢م)، وذلك مع التأكيد على مظاهر الإسلام الحضري وفقاً لفحواه الشيعية الإمامية خاصة، التي كانت ذكورية في جوهرها(٧).

ويتموضع كتاب **عقائد النساء** في داخل هذه الأُطر الدينية والسياسية الصفوية العريضة، بموضعته أصفهان في هذه السياقات عينها. ويعدّ كتاب **عقائد النساء** تسجيلاً ثقافياً يلقي الضوء على العقليات المختلفة التي دخلت في مواجهات فيما بينها في وقت كان فيه المجتمع الصفوي يشهد تغيرات على مستويات كثيرة؛ إذ تمحورت نماذج السلطة ومراكزها حول البلاط الملكي، مُعِيدةً تعريف البيت الصفوي، وكذا بنية الموالاة الملكية من جديد. وتقارن روح الدعابة والسخرية التي تسود هذا التوصيف عن العادات والمعتقدات والأقوال لخمس سيدات صفويات خبيرات بالخرافات، إلى النصوص الأخرى المكتوبة حول المرأة الصفوية؛ ليس بهدف مزجها معاً، بل لمساءلة المستوى الذي نتعامل به مع المخيلة الذكورية في ذاك العصر، وبالمخيلة الدينية المحافظة خاصة.

---

(٦) Szuppe, "La Participation des femmes de la famille royale à l'exercice du pouvoir en Iran Safavid au XVI[ème] Siècle," and Shohreh Golsorkhī, "Parī Khan Khānūm: A Masterful Safavid Princess," *Iranian Studies*, vol. 28 (1995), pp. 143-156, and *Babayan on Safavid* Women's Involvement at the Court of Shah Saī (r. 1038-1052/1629-1642) and Shah 'Abbās II (1052-1077/1642-1666), part 2 of "The Waning of the Qizilbash: The Spiritual and Temporal in Seventeenth Century Iran," (Unpublished Ph.D. dissertation, Princeton University, 1993).

(٧) اصطلح في الجيل الثاني من الأعمال على استخدام مصطلح «الإمامية» في التعبير عن المذهب الشيعي الاثني عشري، وذلك لتبقى الكلمة معبرة بدقة عن معناها في الاستخدام الحديث لها.

عندما كتب المؤرخ الإيراني راشد الدين فضل الله (المتوفّى عام ٧٠٣هـ/ ١٣١٨م) لرعاته المغول غازان خان (المتوفّى عام ٧٠٣هـ/ ١٣٠٤م)، وأولجيتو (المتوفّى عام ٧١٦هـ/ ١٣١٦م) كتابه المعروف عن تاريخ العالم، والمسمّى بـ **جامع التواريخ**، اعتذر فيه للقراء عن تناوله لبعض النساء (العورات كما سماهن)، وهذا يتنافى مع الكتابات التاريخية في العالم الإسلامي عن المغول الذين تعاطوا مع الجنسين على قدم المساواة[٨]. انتهى نموذج الخلافة السنية العالمية، وانهار مع سقوط بغداد (عام ٦٢٥هـ/ ١٢٥٨م) على يد المغول، مما أدّى إلى ظهور عهد جديد من التجربة والتوليف ما بين تقاليد شعوب السهوب من المغول والتركمان، من جهة، ومثيلاتها الإيرانية الإسلامية[٩]. وبعد ثلاثة قرون من غزو المغول (الإيلخانيين) لإيران، وبلاد ما بين النهرين، وغرب الأناضول، لا نجد مثل تلك الاعتذارات لدى إسكندر بيك منشي (المتوفّى عام ١٠٤٣هـ/ ١٦٣٣م - ١٦٣٤م) المؤرخ التركماني الرسمي للبلاط الملكي في عهد الشاه عباس الأول (٩٦١هـ - ١٥٨٨هـ/ ١٠٣٨م - ١٦٢٩م)، عند كتابته الفصل الخاص بالدولة الصفوية في الكتاب الذي كان ينوي جعله تأريخاً عالمياً من تأليفه. وبدلاً من ذلك، صور في كتابه هذا الدور الفاعل الذي اضطلعت به نساء البيت الصفوي في الحياة السياسية والثقافية في القرن السادس عشر بإيران،

---

(٨) انظر الفقرة الشائع اقتباسها من كتاب: Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Jami' al-Tavārīkh* (Tehran: [n. pb.], 1338/1959), vol. 1, p. 133.

وقد استشهدت به أولاً شيرين بياني، انظر: Shīrīn Bayānī, *Zan dar Irān-i 'Asr-i Mugha* (Tehran: [n. pb.], 1352/1974), p. 78.

وتعدّ شيرين بياني أول مؤرخة تعزو ممارسة النساء للسلطة في القرون الوسطى بإيران والعراق إلى تأثير التقاليد التركمانية المغولية.

(٩) للمزيد حول هذا المنظور للمجتمع الإسلامي الشرقي المركزي فيما بعد عصر المغول، انظر: V. V. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasions*, 4th ed. (London: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1977); Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giri* (Istanbul: Edebiyat Fakültesi Bas?mevi, 1946); M. J. S. Hodgson, *The Venture of Isla* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974); John Woods, *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire* (Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1976), and Cornell Fleischer, *Bureaucrat and intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).

بوصفه أمراً جائزاً ومألوفاً. ومع ذلك، نجده يسجل، في نهاية عمله كمؤرخ بالبلاط الملكي، العودة إلى التقاليد التقنينية النابعة من الإسلام الحضري في القرن السادس عشر، حيث كانت التقاليد المغولية التركمانية متمازجة مع المواقف والممارسات الإيرانية الإسلامية السائدة بين السكان المختلطين من الإيرانيين والتركمانيين في الدولة الصفوية، وشاع ذلك الأمر حتى وصل إلى البلاط الملكي. وانتشرت العناصر القادمة من آسيا الوسطى لتتخلل الحقبة التقليدية من الحكم الصفوي (٩٠٧هـ - ٩٦١هـ/ ١٥٠١م - ١٥٨٨م)، وهذا ما يبدو واضحاً في المنمنمات، وفي عادة إرسال الأميرات إلى الإقطاعيات ومعهن حرس، وفي مطالبات أقارب الأسرة الصفوية بالسلطة في أثناء النزاع حول وراثة العرش، وفي الدور الذي أدته نساء البيت الصفوي في مسيرة العائلة الحاكمة، وكذلك في العرف الدبلوماسي، وأخيراً في وجود مملكة بقانون مختلف عن الشريعة. وما مسميات التيموريين والتركمان والصفويين، والعثمانيين والتيموريين المغول، والأوزبك إلا إفرازات متنوعة لهذا التوليف والتمازج في الأعراف، حيث يؤكد كل كيان على خليط معين منها. وقد شهدت كل الإمبراطوريات في بواكير العصر الحديث تطبيق التصور المغولي - التركماني للممارسة السياسية، حيث يتشاركون السلطة بتقسيمها إلى إقطاعيات، وتوزيعها بين أفراد البيت الحاكم رجالاً وإناثاً[١٠]. لهذا، كان للمرأة دور أساسي في البلاط الملكي، والحياة الإمبراطورية لتلك السلالات الحاكمة. ومن الناحية العملية، كانت الأرض تنتمي لجميع أفراد الأسرة الحاكمة، فانخرطت بذلك السيدات الصفويات في السياسة مثلهن مثل الرجال، وذلك دفاعاً عن مملكتهن التي ورثنها. وإضافة إلى هذا، كان يُعتقد أن رجال الأسرة الصفوية ونساءها قد منحهم الله قدرة على القيادة، ولهذا كانت الأميرات يُحجَبن مع إخوانهن في القرن السابع عشر؛ خشية أن يطالبن بالعرش[١١]. ولم تكن هذه الظاهرة موجودة إلا لدى الصفويين، فأصبح

---

(١٠) Lawrence Krader, *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads* (The Hague: Mouton and Co., 1993); Mansur Haider, "The Mongol Traditions And Their Survival in Central Asia (XIV-XV Centuries)," *Central Asiatic Journal,* vol. 28, nos. 1-2 (1984), pp. 57-79, and Morris Rossabi, "Khublai Khan and the Women in his Family," in: W. Bauer, ed., *Studia Sino-Mongolica: Festschrift für Herbert Franke,* Münchener Ostasiatische Studien; Bd. 25 (Wiesbaden: F. Steiner, 1979), pp. 153-180.

(١١) تتأصل فكرة السيادة الجماعية في أعراف الثقافتين كليهما، إلا أن الثقافة القانونية والسياسية =

بإمكان كل السيدات، من ثمّ ومن الناحية النظرية، أن يتولين الحكم، سواء كنّ ينحدرن من أب صفوي، أم من أمّ صفوية[١٢]. ومع ذلك، في القرن السابع عشر، كان الذكور والإناث يُحجَبن على حدٍّ سواء، ولا يُترك إلا ثلاثة أو أربعة ذكور من ذوي القرابة الوثيقة. وقد سجل المراقب الفرنسي الموثوق في إيران الصفوية «جان شاردان» Jean Chardin هذا التقليد، وأسماه «السياسة الفارسية». كان هذا التقليد ما يزال قيد التطبيق في أواخر العهد الصفوي كوسيلة لحصر الحكم في الوارثين المباشرين للأب من الذكور، ولكن تبقى هناك أمثلة لأميرات صفويات تطلعن إلى الحكم في العصر السالف، مثل باري خان خانم (توفيت عام ٩٨٥هـ/ ١٥٧٨م)، وهي الابنة الطموحة للشاه طهماسب (٩٣٠هـ ـ ٩٨٤هـ/ ١٥٢٤م ـ ١٥٧٦م). ويدلنا تدخل باري خان خانم في سياسات وراثة العرش بعد وفاة والدها على مدى حرص الصفويين على أن تتوارث الأسرة كلها ـ رجالاً ونساءً ـ السيادة

= الإيرانية تؤكد خاصة على الشرعية الأمومية. فعلى سبيل المثال، نجد أنه وفقاً للقانون الساساني إذا مات الرجل، خلفه ورثته في شخصيته واسمه، وعقيدته ومكانته بين فروع الأب من الذكور، فإن لم يكن للميت ورثة من الذكور، خلفته ابنته. وقد عُدَّت الأنثى هنا ممثلة لسلالتها، ومع هذا، كان يتوجب عليها أن تتزوج من أحد فروع الأب من الذكور. فإذا لم تنجب، أو لم يكن لها أبناء، آلت خلافة الميت إلى أختها. وتعد دورة أفريدون (Feridun) الزمنية في ملحمة الـ **شاهنامه** للفردوسي مثالاً على هذا التقليد، حيث كان بين أفريدون وخليفته منوجهر سلسلة من سبع وريثات. وعلى الجانب الآخر، كانت الأعراف المغولية ـ التركمانية تنظر إلى الزوجة الأولى للخان على أنها شريكه الرسمي في مهام حكم الإمبراطورية. وقد قامت الخاتونات على إدارة الإقطاعيات، بل ربما ارتقين إلى مرتبة الوصاية على العرش حال موت الخان حتى يُنصَّب مجلس الحكماء (القورولطاي) خليفته. أما في الدولة الصفوية، فلم تكن إمكانية الوصاية على العرش لزوجة الشاه فحسب، بل جاز أن تتولى الوصاية إحدى بناته أو أخواته. وقد أتى الرحالة وتاجر الجواهر الفرنسي شاردان في القرن السابع عشر بدليل آخر حول شرعية تولي الإناث الحكم بموجب كونهن أعضاء في الأسرة الحاكمة. ولم يكشف لنا أن الذكور من نسل الفرع الوارث ـ سواء أكان هذا الفرع ذكراً أم أنثى ـ كانوا يُعَدون مرشحين شرعيين لوراثة العرش، بل يذكر لنا تقليد حجب المتحدرين ـ ذكوراً وإناثاً ـ من السلالة المالكة، وذلك لإزاحة الخصوم المحتملين في وراثة العرش، وهو التقليد الذي يسميه شاردان بـ«السياسة الفارسية»، انظر: Jean Chardin, *Les Voyages du Chevalier Chardin en Perse* (Paris: Le Normant, 1811), vol. 5, p. 240.

(١٢) في حالة الدولة الساسانية، نجد اثنتين من الإناث: پوران دخت، وآذرميدخت، قد حكمتا الدولة، وذلك أيضاً لهلاك جميع المرشحين الذكور. ولطالما رأى المؤرخون في هذا تقليلاً من مشروعية تولي الإناث للحكم، حيث إنه لم يحدث هنا إلا حال انعدام من ينافسهن من الرجال. ومع هذا، ظهرت المرأة حاكمةً في مثل هذه الظروف، وهذا يكفي للقول بأن سيادة النساء أو سلطتهن كانت حقيقية، وإن لم تظهر إلا في حالات بعينها، عندما تنقرض سلالة الأسرة الحاكمة، إلا أن هذا يوضح أنها كانت أمراً مشروعاً.

والسلطان. وربما كان هذا التعريف الخاص لكلمة «دودمان» dūdāmn (العائلة/النسب) يتضمن كذلك التصور الإيراني القديم «الهالة» farr (في اللغة الفارسية الجديدة)، أو xvaranah (في الأفستية أو الفارسية القديمة)، وهي «الهبة الإلهية التي أُفيض بها على السلالة الحاكمة»(١٣). ونظراً لأن كلّاً من الإيرانيين وسكان السهوب ـ التركمان والمغول ـ ارتأوا السلطة بوصفها حقّاً منوطاً بالسلالة الحاكمة، فإنه من الصعب الوقوف على أصل الفكرة، وما إذا كانت مستقاة من التراث الإيراني، أم من سهول آسيا الوسطى، ونحن نراها مظهراً من مظاهر الإمداد الثقافي، حيث تُعزِّز المفاهيم المشتركة من الاستمرارية.

دخلت باري خان خانم إلى عالم السياسة وهي في الثامنة والعشرين من عمرها، وقد كانت كاتمة أسرار أبيها، وصديقته الحميمة في فترة حكمه، و«كانت توكل إليها الأمور الشداد؛ لرجاحة عقلها، وغزارة علمها»(١٤). وعندما مرض الشاه طهماسب فجأة (٩٨٢هـ/ ١٥٧٤م ـ ١٥٧٥م)؛ أي قبيل وفاته بعامين، شرعت باري خان خانم بوضع خطتها؛ كي تخلف أباها في الحكم، فنظمت عصبة لمعارضة أخيها حيدر ميرزا الذي كان أيضاً مفضلاً لدى الشاه، وكان الأمير الذكر الوحيد بالبلاط الملكي؛ فلما تعافى الشاه من

---

(١٣) Richard Frye: "The Charisma of Kingship in Ancient Iran," *Iranica Antiqua*, vol. 4 (1964), pp. 36-54, and "Pre-Islamic and Early Islamic Culture in Central Asia," in: R. Canfield, ed., *Turco-Persia in Historical Perspective* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), pp. 41-42.

للمزيد حول المنحة الإلهية Xwaraneh في الأدب الأفستي، انظر: Mary Boyce, *A History of Zorastrianism* (Leiden: E. J. Brill, 1975), pp. 66-68.

وللمزيد حول شرعية تولي أبناء الإناث اللاتي ينتمين للسلالة الحاكمة للحكم، انظر: Mansur Shaki, "The Sassanian Matrimonial Relations," *Archiv Orientální*, vol. 39 (1971), pp. 322-345, and A. Perikhanian, "Iranian Society and Law," in: *The Cambridge History of Iran* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983), vol. 3: *The Seleucid, Parthian, and Sasanian Periods*, edited by Ehsan Yarshater, part 2.

وهذا حول قانون العائلة المالكة، ووراثة العرش فيما يتعلق بالخلافة من طريق البنت، حيث قد يكون الابن الوارث منفصلاً بعدة أجيال عن الأب القانوني له، الذي يرثه هذا الابن. وهذا الانفصال متحقق بوجود سلسلة من الوريثات، وقد يكن بنات الملك المتوفى، أو حفيداته، أو حفيدات بناته. . . إلخ (ص ٦٥٤).

(١٤) Iskandar Beg Munshī, *Tārīkh-i'ālam ārā-yi 'Abbāsī* (Tehran: [n. pb.], 1350/1971), vol. 1, p. 119.

مرضه، كان على باري خان خانم أن تنتظر عامين آخرين قبل أن تحقق حلمها. ومع ذلك، تشكّلت العصبتان الرئيستان اللتان بدأت بهما الحرب الأهلية (٩٨٤هـ - ٩٩٨هـ/ ١٥٧٦م - ١٥٩٠م) بعد وفاة الشاه طهماسب (عام ٩٨٤هـ/ ١٥٧٦م)، وكانت باري خان خانم المرشح الصفوي الوحيد الذي يمكن أن يتجمع حوله المعارضون لحيدر. وحقيقةً، كانت باري خان خانم تتصرف في العلن على أنها نائبة عن أخيها الذي تحنق عليه في سريرة نفسها، وهو قد سُمّي فيما بعد بإسماعيل الثاني. وقد سجنه طهماسب لما يقرب من عقدين من الزمان في سجن اسمه «قهقهة» بأذربيجان شمال غربي إيران، ولكن إسماعيل الثاني لم يكن سوى أداة في يدها، وقد نجحت في إقصائه بعد عام واحد عندما أصر على أن ينفرد بالحكم[١٥].

ونرى في أعمال المؤرخين ردود الأفعال التي قوبل بها نجاح باري خان خانم في استجماع الدعم السياسي، والمحافظة على النظام في الفترة الانتقالية قبل وصول أخويها إسماعيل الثاني، ومحمد خدابنده، واستهدفت ردود الأفعال هذه نزع الشرعية عن السلطة النسوية. ولذا؛ أفصح إسماعيل الثاني عن سخطه على الأمراء القزلباش[١٦] الذين تجمعوا عند بيت باري

---

(١٥) يعرض إسكندر بيك على القارئ ثلاث نظريات حول مقتل إسماعيل الثاني: النظرية الأولى تشتبه في باري خان خانم التي قيل إنها تآمرت مع خادمات الحريم على وضع سمّ في خليط الأعشاب الذي يتناوله إسماعيل الثاني. والنظرية الثانية تعزو الأمر إلى المغص المتكرر الذي كان يعاني منه الشاه. والنظرية الثالثة تقول: إن الشاه قد تناول مخدراً مختلطاً مع كميات مفرطة من الطعام. انظر: المصدر نفسه، ١/ ٣٢٧.

هناك مؤرخان معاصران لتلك الحادثة يشتبهان كذلك في تورط باري خان خانم في الأمر، والمؤرخان هما حسن بيك رومالو، وشرف الدين خان بتليسي. وللمزيد حول دور باري خان خانم في موت إسماعيل الثاني، وعن دخولها في هذا الصراع حول وراثة العرش، انظر: Golsorkhī, "Parī Khan Khānūm: A Masterful Safavid Princess".

يرى جولسورخي أن المؤرخين قد ضخموا دور باري خان خانم. وهذا الافتراض محل نظر، خصوصاً أن ثلاثة من المؤرخين قد أيدوا تورطها في الأمر. ومع أن إسكندر بيك ربما يكون قد اعتمد في روايته على ما قاله روملو، إلا أن شرف الدين خان بتلستي كان شاهد عيان في البلاط الملكي. وكان إسماعيل الثاني قد عينه حاكماً على كردستان الفارسية، وكان يكتب تاريخ الأكراد، وشرف نامه عام ١٠٠٥هـ الموافق ١٥٩٦م، باستقلالية بعد ذهابه إلى الأراضي العثمانية.

(١٦) يتألف القزلباش بشكل رئيس من رجال القبائل التركمان الذين كانوا يمثلون القوة العسكرية الضاربة للصفويين في غزوهم للأقاليم الإيرانية. وبالإضافة إلى دورهم العسكري، كانوا مريدين للشاهات الصفويين، الذين كان أسلافهم مرشدين روحانيين للإخوة الصفويين. =

خان خانم، وهو ما يبين أنها لم تكن تقيم في الحريم، بل كانت تقيم في مكان منفصل في مدينة قزوين[١٧]، حيث قام الأمراء بإعلامها بالقضايا، إدارية ومالية، العاجلة. وقد ذكر إسكندر بيك في وصفه لما تمتعت به من نفوذ بين القزلباش «لم يكن أحد منهم ليجرؤ على مخالفة أوامرها»، ويتابع قائلاً:

«وتجمع الأمراء القزلباش معظمهم عند الأميرة باري خان خانم، وعرضوا عليها خدماتهم بالطريقة المعهودة؛ إذ كانوا يرون في الحضور على هذا النحو إعلاءً للمُلْك، وزيادة في تشريفه. ورتب وكلاء الأميرة المذكورة لمراسم احتفال أكثر فخامة وأبهة من تلك التي كانت تقام أيام الشاه طهماسب، وقد التزم الحضور والحُجَّاب بالنظام وفقاً للأعراف الملكية»[١٨].

لا بد أن إسماعيل الثاني كان غاضباً جدّاً وهو يوبخ الأمراء على هذا التصرف، وكان من المتوقع منه أن يقول: «ألم يفهم أصحابنا أن تدخّل النساء في شؤون المملكة أمر لا يليق بشرف الملك، وأنه من المخجل أن يختلط الرجال بسيدات البيت الصفوي الملكي العفيفات المحتشمات»[١٩]. وهنا نجد إسماعيل الثاني قد حاول أن يسيطر على أخته، وفي سبيل ذلك ادعى أن النساء غير جديرات بالحكم، وأن ممارستهن للسلطة السياسية تلطخ شرف الرجال، ومن ثمّ نجده يستشهد بأنواع أخرى من أعراف المجتمع المسلم ليُجابِه مطالب أخته.

وبعد مرور قرن من الزمان، وبظهور الفقيه البارز محمد باقر المجلسي (المتوفى عام ١١١١هـ/١٦٩٩م) الذي عينه البلاط الملكي شيخاً للإسلام بأصفهان، ربما حاول رجال الدين المحافظين بث هذه المواقف المتعلقة بسياسة النوع الاجتماعي في عقول العامة في إيران الصفوية. فنرى المجلسي

= للمزيد حول الثروة الشخصية لباري خان خانم، انظر: Szuppe, "La Participation des femmes de la famille royale à l'exercice du pouvoir en Iran Safavid au XVIème Siècle," pp. 211-258.

(١٧) Munshī, *Tārīkh-i'ālam ārā-yi 'Abbāsī*, vol. 1, p. 201.

(١٨) المصدر نفسه، ١/ ٢٠١.

(١٩) Muḥammad Bāqir Majlisī (Majlisī II), *Hilyat al-Muttaqīn* (Tehran: [n. pb.], 1409/1988), p. 81.

الثاني مثلاً في كتاب **حلية المتقين** (كُتب عام ١٠٨١هـ/ ١٦٧٠م ـ ١٦٧١م)، وهو مقالات بالفارسية حول العبادات والمعاملات تبعاً للمذهب الإمامي الشيعي الصحيح، يذكر حديثاً يُروى عن النبي محمد أنه قال: "من أطاع امرأته، أكبَّه الله على وجهه في النار»[٢٠]. ومع أن محمداً كان يستشير زوجاته، يورد المجلسي الثاني حديثاً بأن محمداً دائماً ما خالف نصيحة زوجاته، ثم يذكر حديثاً آخر عن علي يؤكد على مثل تلك المواقف من النساء، حيث جاء في الحديث: «كل امرئ تُدبِّره امرأةٌ، فهو ملعون...»[٢١]. وعلى نحو هذا أيضاً ما كتبه الوزير السلجوقي والمنظِّر السياسي «نظام المُلك» في بلاط السلطان التركماني السني «ملك شاه»، في كتابه **سياسات نامه** الذي أصبح فيما بعد دليلاً لكثير من الحكام المسلمين إلى السياسة الرشيدة، فيورد نظام الملك في جزء من كتابه حديثاً جاء فيه «أما المحتجبات من نسائكم»[٢٢] «فشاوروهن، ثم خالفوهن»... إلى آخر الحديث كما ذكره نظام الملك[٢٣]، ثم يعلق قائلاً: «خالف النبي عائشة على ما لها من المكانة والعلم والتقوى والورع، فكيف برأي من دونها من النساء؟!»[٢٤]. فيرجع المجلسي الثاني ونظام الملك كلاهما إذن إلى الأحاديث، وهي الأثر المتواترة روايته شفهيّاً عن النبي محمد وعن الأئمة، والذي سُجِّل في سياق تحوَّل الإسلام فيه من قَبَلِيَّة العرب إلى محيط ساميٍّ ـ فارسيٍّ حضريٍّ بصبغةٍ إغريقية؛ أي إلى بيئة تسكن فيها نساء الأسر المالكة الحريم، معتمِدات قانوناً على أزواجهن أو آبائهن، أو من يحرسهن من الرجال شرعاً.

لم يعتنق الشاه طهماسب بالتأكيد مثل هذه الأفكار؛ فقد شاركت أخته سلطانم (المتوفاة عام ٩٦٩هـ/ ١٥٦٢م) بفعالية في سياسات الصفويين الخارجية، وكانت ابنته باري خان خانم كاتمة أسراره؛ فهل كانت تلك حجّة

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢١) Niẓām al-Mulk, *Siyāsatnāma*, translated from the Persian Hubert Darke (London: Routledge and Paul, 1960), p. 185.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٢٤) Bayānī, *Zan dar Irān-i 'Asr-i Mugha*, p. 11.

سبق بها إسماعيل الثاني عندما فهمت باري خان خانم من فكرة تقاسم السلطة بين جنسي السلالة الحاكمة أن لها الحق في المطالبة بالعرش؟ وبعد كل ذلك، نجد أن الإيلخان المغولي هولاكو في عام ١٢٦٠م قد اختار «آبيش خاتون» لتتولى عرش السلغريين في وقت لم يوجد فيه رجال سلغريون يرثون العرش، وهي الفترة التي امتدت من ٥٤٣هـ حتى ٦٦٨هـ (١١٤٨م - ١٢٧٠م). ومع أنها كانت مخطوبة لابن هولاكو «مونجكي تيمور»، سكت العملة في بلاد فارس باسمها، وخُطِب لها على المنابر(٢٥). وسواء أقصدت باري خان خانم إلى إرساء عُرف جديد، أو كانت تعمل داخل الإطار الحر للنظريات التركمانية المغولية أو الإيرانية الهندية المتداولة بشأن سياسات النوع، فقد كانت مرشحاً محتملاً لوراثة العرش في ظل الصراع على السلطة الذي تلا موت الشاه طهماسب، وإسماعيل الثاني. وكان هذا الاحتمال بالنسبة لها حقيقة، فبذل رجال الحاشية القزلباش لها الاحترام الملكي، وأطاعوها كما لو كانت تمسك بزمام السلطة.

وعندما تقلدت باري خان خانم السلطة مرة أخرى بعد أن قُتل إسماعيل الثاني في ظروف غامضة، وجدنا مؤرخاً معاصراً آخر، وهو «أفوشته آي نطنزي» صاحب كتاب **نقاوة الآثار في ذكر الأخبار**، يؤكد على أن الحفاظ على العرش كان يعدّ شأناً عائلياً، واصفاً إلى أيّ مدى كان يُنظر إلى المشاركة السياسية من أجل الحفاظ على العرش على أنها من حقوق الفرع الوارث المؤنث أيضاً؛ فيقول إنه في فترة شهرين ونصف توسطت موت إسماعيل الثاني، ووصول أخيه محمد خدابنده (٩٨٥هـ - ٩٩٦هـ/ ١٥٧٨م - ١٥٨٨م)، الذي جاء من شيراز إلى قزوين، قامت باري خان خانم بما كان ضرورياً وملائماً للحفاظ على العرش والخزائن وغيرهما من لوازم الحكم(٢٦). ونجد أيضاً أنه في الأعراف المغولية، المأخوذة من الـ«ياسا» التي وضعها جنكيز خان، كانت زوجة الخان الأولى تعدّ شريكه الرسمي في مهام حكم الإمبراطورية، فقامت الخاتونات بإدارة الإقطاعيات، وكان من الممكن وصولهن إلى مرتبة الوصاية على العرش. وكان من عادة المغول إذا مات الخان أن تتولى الخاتون حكم المملكة حتى يعين مجلس الحكماء من

---

(٢٥) Afūshta-yi Natanzī, *Naqāvat al-Asār* (Tehran: [n. pb], 1350/1971), p. 74.

(٢٦) Ghiyāth al-Dīn Khwāndamīr, *Habīb al-Siyar* (Tehran: [n. pb.], 1333/1954), vol. 3, p. 8.

يخلف الخان ويرث العرش(٢٧). أما عند الصفويين، فلم تكن زوجة الشاه فقط هي من يمكن أن يتولى الوصاية على العرش، بل كان من الممكن أن تتولى ابنة الشاه أو أخته الوصاية على العرش أيضاً. وهنا، قد تكون آثار الأفكار الهندو ـ إيرانية «النسب/ السلالة» (farr)، عن عائلة مقدسة للغاية اجْتُبِيَ فرد منها، أو قُدِّر له أن يرتقي سدة الحكم، ائتلفت مع تصورات شعوب السهوب (المغول والتركمان) عن السيادة. فعندما مات كلٌّ من إسماعيل الثاني وحيدر، ولم يبقَ مرشح لوراثة العرش من أبناء طهماسب خدابنده الأعمى، توقعت باري خان خانم أن دورها قد آن لتتولى الحكم هذه المرة دونما عقبة في تراتُبية العائلة، فقد كان العمى في الإسلام من موانع تولي الحكم(٢٨) ولم تتوقع باري خان خانم أن تحكم مهدية عُليا (توفيت عام ٩٨٩هـ/ ١٥٨١م) القوامية المرعشية زوجة محمد خدابنده نيابة عن زوجها. وما كان من الأميرة المازندرانية إلا أن أمرت باغتيال باري خان خانم، واغتيال خالها ومعاونها في المؤامرة الشركسي شمخال سلطان، فنُفِّذَ الأمر في باري خان خانم وخالها على يد مربيها خليل خان أفشار الذي كان فيما مضى مؤيداً لها. وكما كان صغار الأمراء يُقتلون على يد إخوانهم الذين ينافسونهم على الملك، وهنا قُتلت باري خان خانم، ولكن هذه المرة، على يد أميرة أخرى كانت تنافسها في الوصول إلى السلطة؛ تلك الأميرة هي زوجة أخيها الإيرانية(٢٩).

ولكن عندما بدأ الصفويون في مركزة السلطة في يد رجل واحد من البيت الصفوي، وضعوا نظرية سياسية جديدة تحصُر شرعية تولي الحكم وتجعلها مقيدة بالفرع الأبوي لمؤسس الدولة الصفوية الذي يحمل اسم السلالة الحاكمة (إسماعيل الأول)، وذلك كما يلي:

«إن السيادة والملك حق لعائلة الشاه إسماعيل الأول، والشاه

---

(٢٧) للمزيد حول دور تورجين في تولي ابنها جيوك الحكم، انظر: Faḍl Allāh, *Jami' al-Tavārīkh*, vol. 1, pp. 564-567.

(٢٨) ومع أن باري خان خانم كان لها أخ من الأم يكبرها بستة أعوام، وهو سلطان سليمان ميرزا، فإنه لم يكن يُنظر إليه على أنه أهل لتولي الحكم، وربما كان ذلك بسبب إدمانه للأفيون، وهو ما جعل باري خان خانم أو القزلباش يرونه غير صالح للحكم، انظر: Szuppe, "La Participation des femmes de la famille royale à l'exercice du pouvoir en Iran Safavid au XVI^{ème} Siècle," pp. 82-83.

(٢٩) للمزيد حول مهدي عليا، انظر: Szuppe, Ibid., vol. 24 (1995), pp. 89-100.

طهماسب، فهما اللذان أرسلا بأعدائهما إلى الجحيم بنيران سيوفهم المواضي، وأظهرا مذهب الشيعة الإمامية، ونشروه في العالم»[٣٠]. وبوصول الشاه صافي لسدة الحكم (حكم ١٠٣٨هـ - ١٠٥٢هـ/١٦٢٩م - ١٦٤٢م)؛ أصبح أول صفوي يُتوَّج في العاصمة الإمبراطورية أصفهان بعد قرن من قيام الدولة الصفوية. ويصف إسكندر بيك نمطاً جديداً من النظرية السياسية التي حلّت محل التوليفة التقليدية الصفوية التي كانت خليطاً من الأنظمة السياسية التركمانية المغولية ومثيلاتها الإيرانية[٣١]. ووفقاً لهذا المؤرخ، فإن الذي ميّز فرع إسماعيل الأول، وأبناءه الذكور عن بقية فروع العائلة الصفوية متعددة الأجيال، هو أن هذا الفرع هو الذي أحيا المذهب الشيعي في إيران ودافع عنه. وبفضل نشرهم لهذا المذهب، أصبح أبناء الشاه إسماعيل الأول الذكور الورثة الوحيدين لسلطانه. ومع تأسيس الشاه إسماعيل لإمبراطورية شيعية إمامية، استُبدلت فكرة حامل اسم السلالة، وفكرة السلالة المقدسة بمفهوم جديد هو الفرع الأبوي الثابت الذي يرث الملك ويمرره إلى أكبر الأبناء في الجيل الذي يليه. وبما أن هدف الصفويين المتمثل في المركزية لم يكن ليتحقق في إطار ثقافة سياسية قَبَلِيَّة، نجد أن تلك الأفكار الجديدة التي نتجت عن التمازج بين الشرعية الإيرانية الملكية والشرعية الإمامية قد بدأت تُلقي بظلالها تدريجياً على تراثهم السياسي الإيراني والتركماني المغولي. لقد تطلّب الأمر قرناً من الزمان قبل أن تتحول تلك الفكرة إلى حقيقة مؤسسية.

وجاء التحول التدريجي إلى المفهوم المنطقي الواعي بذاته عن الحكم السياسي موازياً لرفض الصفويين المعلن للتصوف وغيره من الصيغ التوفيقية الأخرى الخاصة بالعرف الثقافي، والتي كانت تذهب في تفسيرها لنصوص المعايير النصية للإسلام في مرحلة ما بعد الحكم المغولي. وكانت مثل هذه التغيرات واضحة أيضاً في اللوحات الصفوية، حيث بدا فيها التأثر بالتركمان

---

(٣٠) Munshī, *Tārīkh-i'ālam ārā-yi 'Abbāsī*, p. 87.

(٣١) لقد وقع الانتقال الفعلي لعاصمة الدولة الصفوية إلى أصفهان في عام ١٥٩٨م، وهناك قول آخر يرى أن ذلك كان في تاريخ مبكر عام ٩٩٩هـ، وهو ما يقابل الفترة بين عامي ١٥٩٠م و١٥٩١م، انظر: Robert McChesney, "Four Sources on Shah 'Abbas I's Building of Isfahan," *Muqarnas*, vol. 5 (1980), p. 105.

وقد اخترت تاريخ بداية الفترة الأصفهانية من الحكم الصفوي، فهو أيضاً بعد تاريخ انتهاء الحرب المدنية الثانية التي انتهت بالنصر السياسي الذي مكن عباس الأول من القيام بإصلاح أقاليمه.

الذين كانوا ينزعون إلى الاعتقادات غير التقليدية، وإلى المغالاة والانفتاح على أوسع نحو على المؤثرات الأجنبية، وكثافة الألوان، والتي أدت نهاية إلى ظهور الشكلية التيمورية Timurid formalism. ووفقاً لـ«مارتن ديكسون» Martin Dickson، و«ستيوارت كراي ويلش» Stuart Cray Welch، أُشبع الحماس إلى التعلم والاكتشاف، وتكاملت الأساليب الفنية الناجحة ببعضها البعض، مما أكسبها نوعاً من البراعة الشكلية[٣٢]. ومع إعمال الفكر في الفن (استذهان الفن) وانفصاله عن عالم المادة، بدأ عصر من التقريب بين ثقافتي شعوب السهوب وسكان القرى والمدن، وبين الروحانية والدنيوية، وبين التجربة والتفكير، وبين الغيبيات والإلهيات. وبدأت الشكلية تميز التجربة طليقة الروح، مما أدى نهايةً إلى ظهور العبقرية الصفوية. وعلى حين أعاد مذهب الإمامية صياغة المجتمع الصفوي، صار التصوف والغلو اللذان تخللا الثقافة الدينية التقليدية لدى الصفويين نوعاً من الهرطقة، ومن ثمّ منزوعة شرعيتها[٣٣]. فقد كان نجم علماء الشريعة ـ الذين نزعوا إلى التطبيق الحرفي للشريعة ـ يصعد في إيران الصفوية متألقاً بتتويج أفكارهم المثلى في البلاط الملكي، وفي المدرسة العقدية، ولم يحدث ذلك إلا في عهد آخر حاكم في الأسرة الملكية، وهو الشاه سلطان حسين (حكم من ١١٠٥هـ ـ ١١٣٥هـ/ ١٦٩٤م ـ ١٧٢٢م)[٣٤]. وأصبح للشريعة عندئذٍ اليد العليا في صياغة النظام الاجتماعي. وقد أدى هذا الاتجاه الفكري إلى نشر مجموعة من الأنماط الفكرية التي تغلغلت في العقيدة الدينية والعرف. وعلى حين

---

(٣٢) "The Safavid Synthesis," in: Martin Dickson and Stuart Cary Welch, *The Houghton Shāhnāma* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981).

(٣٣) كلمة «غُلُوّ» مشتقة من كلمة «غَلْو»، وهي في اللغة تعني «الإفراط ومجاوزة الحد». وكان الملحدون من الشيعة يستخدمون الكلمة في معرض الانتقاد لغيرهم، ثم استخدمها الباحثون الإسلاميون من ذوي الآراء المتطرفة حول الأئمة والمهدي المنتظر. وقد أكد مارتن دكسون (Martin Dickson) في محاضراته على استمرارية حركات الغلاة في التاريخ الإسلامي، وعلى طبيعتهم الخاصة التي شجعتهم عليها الأنظمة الدينية كالغنوصية، والمذاهب الزرادشتية الإلحادية أمثال المزدكية والمانوية والزرفانية، وهذا إضافة إلى الزرادشتية السائدة التي كانت موجودة في إيران الساسانية قبل دخول الإسلام.

(٣٤) وقد تبنينا هنا تعبير هودجسون، وهو shari'a-minded، وأشير بهذا التعبير في كلامي إلى مجموع المواقف المميزة للمسلمين الذين تعد الشريعة بالنسبة لهم ذات أهمية قصوى في الحياة الدينية، انظر: M. S. Hodgson, *Venture of Islam* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1974), vol. 1, p. 351.

كانت الأعراف الصفوية تمر بعملية إعادة تعريف، شرعت روح جديدة تنطلق من الشريعة في تحويل المواقف تجاه النساء وتجاه الأدوار التي تفرضها سياسات النوع الاجتماعي. وكتاب **عقائد النساء**، الذي هو محل دراستنا، كتبه عالم شرعي كان في رعاية البلاط الصفوي في أثناء هذا المنعطف التاريخي قبيل انتصار المذهب الإمامي. والكتاب يمثل تقييماً لتدين النساء الأصفهانيات.

خطاب الحجاب: تصوير المرأة في الثقافة الأصفهانية المحلية

كُتب كتاب **عقائد النساء** قبل حوالى عقد من وصول «شاه سلطان حسين» آخر حاكم صفوي إلى الحكم، وهو ما شهد تغيراً جذرياً في الفكر بأصفهان يذكرنا بالثورة الإسلامية التي وقعت عام ١٩٧٩؛ فقد غدت الشريعة متوجة في البلاط الصفوي[٣٥]، وصدر مرسوم بحظر الخمر وغيره من الأنشطة غير الشرعية، وحمل هذا المرسوم ختم الشاه، وتوقيع المجلسي الثاني، شيخ الإسلام بأصفهان. كل ذلك أتى مصاحباً لهذا التغير الجذري في توجه السياسة العامة الصفوية، وفي الانضباط الديني؛ فقد حُطِّمت ستة آلاف زجاجة من أفضل الخمور القادمة من شيراز وجورجيا، ومُنعت الموسيقى والرقص في حفلات الزفاف، وفي سهرات العرس للعريس والعروس، وفُرض الحجاب[٣٦]. ويقول مير أبو طالب فينديريسكي في كتابه المعاصر **تحفة الأعلام**: «أصدر الشاه سلطان حسين مرسوماً بأنه، على خلاف ما مضى، لا ينبغي للنساء أن يتجولن في الشوارع والأسواق بدون أسباب شرعية وعرفية. ولا ينبغي عليهن أن يتنزهن في الحدائق والمتنزهات مع أحد سوى أزواجهن. ولا ينبغي عليهن أيضاً أن يكُنَّ في التجمعات العامة أو المقاهي. إذا ذهبن - من الآن فلاحقاً - ليُعلِّمن أولادهن تجارة أو حرفة، يجب عليهن ألا يختلطن بالحرفيين. ولا يخرجن من بيوتهن إلا بإذن من أزواجهن، أو من له الوصاية عليهن شرعاً»[٣٧].

---

(٣٥) ويرى محمود كاتيرائي أن كتاب **عقائد النساء** قد كُتب في عهد الشاه سليمان.

(٣٦) Muhammad Ibrāhīm b. Zayn al-'Abidīn, *Dastūr-i Shāhriyārān* (British Library, MS Or. 2942), ff 44a-46a.

(٣٧) Abū Tālib Mīr Findiriskī, *Tuhfat al-'Alam* (Tehran University Microfilm Å4955), f 206a.

شهد القرن السادس عشر تقاليد واتجاهات مختلفة تماماً تتسم بالشكلية في المواقف المتخذة تجاه الجنس الاجتماعي، والمساحات المفصلة طبقاً له؛ فالمراسيم المذكورة ما هي إلا رد فعل على الثقافة الصوفية الدرويشية التي كانت أكثر انتقائية وتسامحاً، والتي سادت في الحقبة الصفوية الأولى (٧٠٩هـ - ٧٩٦هـ/ ١٥٠١م - ١٥٨٨م)، وهي حقبة مفعمة بالنشاط والحيوية على نحو لم يَسمح بالموسيقى والرقص في حفلات الزفاف، وبالتجمعات المختلطة من الرجال والنساء، وبتجول النساء في الحدائق والأماكن العامة والأسواق بدون أزواجهن أو إخوانهن أو أعمامهن فحسب، بل سمح أيضاً ببيوت الأفيون التي كانت تقدم المشروبات ممزوجة بالأفيون؛ حقبة ماجت بالدراويش حليقي الرؤوس يلبسون أقراطاً وأردية مكسوة بجلود الحيوانات، وبالمناظرات ما بين الملالي والمتصوفين أيضاً في المقاهي المفتوحة. إنه عصر انتشت فيه الأرض بنسائم الحضرة القدسية، فارتأت كل نفس مقدورها في التباس الربوبية عيناً، وفيه أنست طبائع الناس الروحية بلطائف الغيوب الخفية إما بالتماس السبيل بيد الزاهدين، أو بزيارة أضرحة الصالحين، أو بهيام المتصوفين، أو باعتزال الناس أجمعين، أو بالترفع عن طعام المتلذذين، أو بهلوسات المُخدَّرين. فوق كل ذلك، شهد العالم الصفوي القديم التتويج الملكي لإسماعيل الأول المرشد الروحي للنظام الصفوي الذي زعم كونه تجسداً لأرواح عدد من الأنبياء: آدم ونوح وموسى وعيسى ومحمد، وكذلك عدد من الملوك الأبطال: أفريدون وخسرو وجمشيد والإسكندر الأكبر. وقال في ديوان شعره بعد أن غزا مريدوه من القزلباش إيران والعراق: «ألا قع سجوداً، ولا تتبع الشيطانَ المَريدَ؛ فذا آدم قد لبس جديداً، والله قد جاء تئيداً». ولم تكن شخصية إسماعيل الأول هي ما أكسبه تلك السلطة، بل كان سلفه الشيخ الصوفي صفي الدين (المتوفَّى عام ٧٣٥هـ/ ١٣٣٤م) الذي ورث منه إسماعيل قيادة النظام الصفوي، والورع، والزعامة الروحية التي كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتصوف، وثقافة الدراويش في أوائل العصر الإسلامي الحديث، كما أن جده الشيخ الجُنيد (المتوفَّى عام ٨٦٤هـ/ ١٤٦٠م) كان قد قضى ما يربو على عقد من الزمان (١٤٤٨م - ١٤٥٩م) منفيّاً من أردبيل في بلاد الأناضول، فكان يحشد الأتباع من التركمان (القزلباش)، مشاركاً في الجهاد ضد البيزنطيين. وقد اصطبغت مكانة تلك الأسرة بالألوهية، فقيل إن الجنيد ادعى كونه الله وابن الله معاً،

كما اتخذ حيدر (المتوفى سنة ٨٩٣هـ/ ١٤٨٨م) تاجاً شعائريّاً أحمر لتمييز أتباع تلك الطريقة الصوفية؛ أي طريقة ابن الإله. وفي محاولة لإضافة قوة دنيوية لسلطان الصفويين الروحي القائم بالفعل، زعم البعض أن القزلباش خاضوا إحدى المعارك بغير سلاح؛ معتقدين بحماية الشيخ إسماعيل لهم، حتى إن بعضهم أكل الأعداء أحياءً؛ إظهاراً لخضوعهم وإخلاصهم لقائدهم الأقنوم.

لكن بعد أن غزا الشيخ إسماعيل الأول تبريز بمعونة القزلباش (٩٠٧هـ/ ١٥٠١م)، اتخذ اللقب الفارسي «شاه»، وشرع يتلقب بالمهدي (المهدي المنتظر)، إعمالاً لتصور الشيعة الإمامية بنموذج ظهور الإمام المستتر آخر الزمان، ومن ثمّ وُضِعت ادعاءات إسماعيل الأول مفرطة المثالية في إطارٍ شيعي إمامي. من ناحية أخرى، نُسِبت العائلة الصفوية إلى الإمام الحسين من طريق الإمام موسى الكاظم، واعتمد إسماعيل الشيعية الإمامية ديناً لمملكته. وفي سبيل بسط نفوذه، تحول هذا المرشد الروحي ـ الذي يَدَّعي في شعره أنه وجه من تجليات الله، وآدم في حلة جديدة، وجوهر علي ـ إلى الأعراف الإيرانية السامية فيما يتعلق بالمُلْك، وكذلك إلى الشيعية، وهو ما يزال مشوباً بالغلو. ويشير ولاء إسماعيل الأول المعلن للمذهب الشيعي إلى درايته بأنه في سبيل توحيد سلطانه ومركزته، يتوجب تغيير طبيعة الشرعية الصفوية، وتشكيل دين رسميّ؛ أي بتضمينه هرطقاتٍ كتلك التي نادى بها سلفاً. فكان معنى هذا ـ كما رأينا ـ أنه على الصفويين التحالف مع العلماء، متعضدين بمذهب أخذ يتشكل بينهم، ومعرفين أنفسهم على نحو ما يسلك المذهب في ضوء الغلو، فهيمن الهجوم المنطلق من الشريعة على الخطاب الفكري في القرن السابع عشر. وتلاشت في ثنايا هذه العملية صورة الألوهية التي اتخذها إسماعيل، مستعيضاً بتمكين من الشريعة عنها، ومن ثمّ فسّر العلماء ارتقاءه سدة الحكم على أنه إحدى علامات خروج المهدي المنتظر من ستره.

جاء اضمحلال الإسلام الصفوي التقليدي تدريجيّاً؛ فقد تطلب كفاحاً دمويّاً طويلاً، وحربين أهليتين: الأولى (٩٣٠ ـ ٩٤٢هـ/ ١٥٢٤ ـ ١٥٣٦م)، والأخرى (٩٨٤ ـ ٩٩٨هـ/ ١٥٧٦ ـ ١٥٩٠م). إنهما حربان وجب على الصفويين خوضهما قبل أن يصبحوا ملوكاً حقيقيين، حيث كانوا يعتمدون

سياسياً على القزلباش. في أوائل العصر الإمبراطوري، كان القزلباش يمثلون العماد العسكري والإداري للإمبراطورية، فلم يشعر الصفويون بالاطمئنان السياسي في موقعهم الجديد كملوك، ولم ينتشر المذهب الإمامي بصبغته الصفوية ليكون الديانة السائدة في المملكة الإيرانية إلا بعد تبني الصفويين نظام الغلمان (العبيد)، وإعادة تشكيل النظام القَبَلِيّ للقزلباش. وقد دشن الشاه عباس الأول عصر المركزية الصفوية باتخاذه أصفهان عاصمةً جديدةً للإمبراطورية الصفوية (عام ١٥٩٠م). وفي تلك الفترة الأصفهانية من الحكم، جسدت «ساحة نقش جهان» بما تضمه من قصر عالي قابو، وبازار أصفهان الكبير، ومسجد الشاه الجديد كل من كان له دور في تحويل أصفهان إلى المدينة العاصمة، وهم الغلمان والعلماء والتجار الأرمينيون[٣٨]. فهذه المباني جسّدت أركاناً جديدة ارتكزت عليها السلطة الصفوية. ولما أصبح للبلاط مقرٌّ حضري مستقر، كست طبيعة السلطة الملكية الذكورية مسحة نسوية؛ فمكث الرجال مقيمين في قلب القصر بعيداً عن ساحات المعارك، وكذلك عن المضمار الذي فيه يُثبت الرجال خصال الرجولة والتحكم، فأصبح الشاه يحكم عبر قصر أعيد تشكيل خارطة الحريم فيه؛ أي من خلال العبيد والمحظيات والخصيان. وغدا على النوعين الاجتماعيين ـ الرجال والنساء ـ ممارسة سلطاتهم عبر وسطاء، فقد انقضى عصر تشارك فيه الجنسان حماية إرثهما، فصار تكوين السلطة الصفوية مُنصبّاً على الفروع الأبوية والذكورية، وهي المبادئ المركزية في رحم الإسلام

---

(٣٨) وقد شهدت الفترة الأصفهانية من الحكم الصفوي تحولاً في نظام المصاهرة الذي كان يعزز التحالفات السياسية عن طريق الزواج. وقد استخدم البيت الصفوي المصاهرة كوسيلة لتوحيد السلطة ودعمها شرعياً. وظلت هذه الزيجات تحدث في أغلبها بين أفراد البيت الصفوي من الرجال والنساء وبين القزلباش، إلى أن جاء عهد عباس الأول (حكم ٩٥٥هـ-١٠٣٧هـ/ ١٥٨٧م-١٦٢٩م). وبعد أن قام الشاه طهماسب (حكم ٩٣٠هـ -٩٨٤هـ/ ١٥٢٤م-١٥٧٦م) بالحرب الأهلية الأولى، ظهرت فكرة الزواج من السلالات الحاكمة المجاورة التي كانت بمنزلة روافد للدولة، أو كانت على وشك ذلك؛ وكان ذلك نتيجة لرغبة طهماسب في توسيع مملكته. وتبنى طهماسب فكرة التسري، أو اتخاذ المحظيات، وذلك كي يجمع تلابيب السلطة ويوحدها لتكون في يد فرعه الأبوي في السلالة الحاكمة. وعلى خلاف النظام العثماني، لم يكن الصفويون يخطبون الغلمان للأميرات الصفويات، بل كانوا بدلاً من ذلك يزوجونهن من القزلباش، أو يحتفظون بهن في العائلة. وقد ساعد عدم زواج الأميرات الصفويات من أبناء عمومتهن، أو أبناء إخوانهن على إغلاق كل القنوات التي يمكن أن توصل إلى الدماء الملكية، ومن ثمّ تركيز هذه الدماء في فرع أبوي واحد. وبتولي عباس الأول للحكم، أصبحت المصاهرة مع العلماء والسادة المشهورين الطابع العام لزيجات النساء الصفويات.

الثقافي[٣٩]. وقد لاقى هذان المبدآن التنظيميان للقرابة مصادقة دينيّة من طريق مراسم التتويج؛ فبدلاً من لقب خليفة الخلفاء، أصبح الشاه يلقب بالممثل الموقر للنظام الصفوي، مكلّلاً رأسه بالتاج الأحمر رمز السيادة الروحية، ومن حوله شيوخ الإماميين، وصكت العملة باسمه، وخُطِب له على المنبر يوم الجمعة في مسجد الشاه الجديد. عَنْوَنَ التحضر حقبة استُمِدَّت الشرعية السياسية فيها من حكم دنيوي تصدقه الشريعة، حكم متسلسل من فرع أبوي متصل بفاطمة وعلي وأبنائهما وأحفادهما. وربما أسهمت الشرعية الإمامية في خدمة الإرادة الصفوية في حصر افتتان العامة في شخص الشاه، ومن بعده العلماء، وقد ساعدت هذه الشرعية أيضاً العلماء الذين تمثل الشريعة مرجعيتهم، والذين كانوا يحاولون الحد من تأثير الصوفية والفلاسفة، على الاحتفاظ بدور الوسيط بين المؤمنين والله من أجل فرج المهدي المنتظر، ومن أجل أنفسهم.

في الثقافة الأصفهانية المحلية، شُهِد الانتقال من حياة البداوة القبلية إلى انتهاء زمن الحوار بين توجهات دينية متنوعة، ابتداءً من المؤمنين بالتجسد، وانتهاءً بالمتمسكين بالتفسير الحرفي للقرآن، فنُهبت دور الصوفية، ومُنع الرقص والتصفيق والغناء في المناسبات الدينية والدنيوية، وحُظر البغاء على الرجال والنساء، وعمّ التعصب في الشوارع والمدارس العقائدية.

فلما شارفت هذه الحقبة نهايتها، حيث التقى العقلي بالبدهي، وخضع فيها الجسد للعقل، وقويت فيها الفواصل بين البداوة والمدنية، وبين الروحانية والدنيوية، وبين التجريبي والمعقول، قويت شوكة الصوفية وعِلم الكلام. وبنهاية القرن السابع عشر، حاول العلماء الذين يتخذون من الشريعة مرجعاً فرض إرادتهم على النظام العام، وتقييد النساء مع كل «صور الدنيا» الأخرى في خصوصية الداخل (الحريم). وعندما وحّد هؤلاء العلماء كل قنوات التواصل مع الله، أعيد فرض نظام سيادة الأب أو أكبر الذكور على الأسرة، سواء أكانت أسرة ملكية، أو من صفوة المجتمع، أو أسرة أصفهانية محلية.

---

(٣٩) للاطلاع على مناقشة واضحة لأحد علماء الإنسانيات حول الحكم الأبوي، والنسب الأبـوي فـي الإسـلام، انـظـر: Elaine Combs-Schilling, *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice* (New York: Columbia University Press, 1989).

وكتاب **عقائد النساء** ـ الذي يشار إليه أحياناً باسم **كلثوم ننه**؛ أي أمّ كلثوم ـ عن هذه المرحلة المفصلية في التاريخ الأصفهاني؛ أي قُبيل عصر التقليدية الدينية. ويتيح هذا الكتاب لنا إعادة ابتناء العالم الذي عاشت فيه نساء القرن السابع عشر بأصفهان: مفهوم الصداقة لديهن، ومشاهد ليالي الزفاف، ونظرة النساء لأزواجهن، ومساحات الاختلاط الاجتماعي لديهن، قبل سيطرة علماء الشريعة على البلاط الملكي والمدارس الدينية. إن كتاب **عقائد النساء** المنسوب إلى «أقا جمال خوانساري» (المتوفى عام ١١٢٢هـ/ ١٧١٠م) يعطينا صورة واضحة عن النساء من طريق خمس نساء أصفهانيات: كلثوم ننه، وبيبي شاه زينب، وخاله جان أقا، وباجي ياسامان، وديدي بازمارا. أما عن تمثيل هؤلاء الخمس للأعراف المحلية، والثقافة النسائية الأوسع نطاقاً آنذاك، فهذا ما يوثقه المؤلف بقوله: «وبخلاف هؤلاء الخبيرات الخمس، وُجدت نسوة كثيرات مثلهن، ولكن ذِكرهن يفتح للإطناب باباً»[٤٠]. وبقدر ما يعدّ مؤلف هذا النقد الاجتماعي مرجعاً دينيّاً كبيراً يسخر مما شاع في المجتمع من معتقدات، يكشف لنا عن الأعراف والأفكار المحلية التي تآلفت مع المعايير والأعراف الإسلامية؛ ففي كثير من المواضع يبدو كأنه يقول بأن الإلزامات الدينية جرى إهمالها في سبيل الاعتبارات الاجتماعية. وفي معرض سخريته من هؤلاء النساء، يصف لنا ما مارسته نساء أصفهان من حريات تخالف الشريعة. وهو يُصوِّر جمهوره على أنه «امرأة بالغة تؤمن بالخرافات...»[٤١]. وسنرى ما الذي يعنيه المؤلف بكلمة «خرافات». ويتألف كتاب **عقائد النساء** في صورة مقالات (رسائل) للمجتهدين في الشريعة؛ بغية كشف الطريق لهؤلاء الذين سألوا عن كيفية تأثير الشريعة في الحياة اليومية، ليتبعها طلاب العلم، وسائر المؤمنين[٤٢]. ويستقي المؤلف لغته وأسلوبه من تلك المقالات؛ فنجده يقول: «وهذا موجز لأقوال وأفعال النساء، ولما يعد بينهن واجبات ومندوبات، ومحرمات ومكروهات»[٤٣]. ودائماً ما كان أقا جمال يصف هؤلاء السيدات الخمس

---

(٤٠) Khwānsari, *'Aqā'īd al-Nisā'*, p. 1.

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) هذه النقطة من إضافة المراجع محمود كاتيرائي، انظر: المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

اللاتي عَدَّهن خبيرات في الخرافات على نحو تهكمي بوصف «العلماء».

وينقسم الكتاب إلى ستة عشر فصلاً، وقد قُسِّمت هذه الفصول على أمور يعتقد المؤلف أنها توجز عالم النساء[٤٤]؛ فنجده ينتقل بنا من واجبات العبادات كالوضوء والصلاة والصيام إلى الزواج وإنجاب الأطفال، ثم يعرج على ساحات الاختلاط النسائية، وتجمعاتهن على الموسيقى، وفي الحمامات العامة، ثم على التمائم وطلاسم السحر. وهو إذ يصف ـ في أحد الفصول ـ ما عَدَّته هؤلاء النسوة الخمس سلوكاً نسوياً لائقاً، يكشف لنا ميوعة الحدود التي كانت النساء مُلزَمة بها لدى ذهابهن لشراء الطعام أو الملابس. وهو يصور النساء بوصفهن منتهكات لحدود الحجاب والحريم، سواء أكان هذا بالتعري غير اللائق، أو بغض الطرف عن التزام الاحتشام أمام الرجال الغرباء عنهن، حتى بتراخيهن في أداء العبادات. ويختتم أقا جمال كتابه بفصلين عن صداقات النساء التي وُصفت بانطوائها على مشاعر أعمق وأكثر عاطفية من الزواج نفسه.

ويتخلل دور المرأة التناسلي الشعائر المحلية المذكورة في **عقائد النساء**؛ إذ تقف خصوبة المرأة وراء كثير من الشعائر المرتبطة كزياراتهن إلى الأضرحة. وارتبطت هذه الزيارات، إلى جانب الصيام، بشخص «عليّ»؛ فكانت الفتاة الراغبة بالزواج من رجل صالح خاصة تُنصح بصوم أحد أيام علي المرتضى[٤٥]، فيبدو أن الفتيات كُنَّ على قدر كبير من التفتح والصراحة في التعبير عن رغبتهن في الزواج. وهنا توجه كلثوم ننه إليهن النصيحة بالذهاب إلى منارة كاون بيرينجي (القاعدة النحاسية)، وتلاوة المقطع الشعري التالي:

«أيـا أيـتـهـا الـمـنـارة الـشـمَّـاء!

هـل لـي بـقـول بـغـيـر اسـتـبـاء؟

---

(٤٤) إن الموضوعات التي تدور حولها فصول كتاب **عقائد النساء** هي كما يلي: الطهارة المفروضة، الصيام، النكاح، ليالي حفلات الزفاف، النذر، التمائم والتعويذات، المحارم وغير المحارم، الحل المفضل لصلاة النساء، ضيوف المنزل، نذور النساء، الأشياء التي يرسل بها النساء لبعضهن البعض.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٧.

ما دون الإزار مني قام مُتَّقِداً،
يريد خير الرجال مُعْتَمَداً»[٤٦].

وقد كتب الرحالة والصائغ الفرنسي جان شاردان، الذي عاش في أصفهان في أثناء رحلته الثانية إلى إيران، حيث بقي من عام ١٦٧٣م حتى ١٦٧٩م عن هذه المنارة، وذكر أنها في منطقة «سيد أحمديان» بأصفهان[٤٧]؛ مشيراً إلى أنها تعود إلى القرن التاسع أو العاشر، وأنها سُمِّيت بـ«كاون بيرينجي»؛ لأن بعضاً من سطحها كان مغطى بالذهب المخلوط. ووفقاً لما قاله أيضاً، كان لدى العقيمات وحديثات الزواج منهن إيمان شديد ببركات هذه المنارة. وسواء ذهبت النساء إلى هذا المزار ليطلبن زوجاً صالحاً أو طفلاً، فقد كانت تلك المنارة رمزاً للخصوبة. ويصف شاردان إيمانهن بقوة هذا المزار بأنه «خرافة». وكان هذا الطقس يبدأ من أمام بيت أبوي الفتاة التي لا تنجب؛ حيث كانت تخرج وتضع على حجابها لجام فرس، وتمسك بمكنسة في إحدى يديها، وبإناء من الفخار في اليد الأخرى. وفي المسجد، يساعدها البعض لتصل إلى قمة المنارة، وفي أثناء هبوطها تقوم بتكسير الجوز على كل خطوة في طريق نزولها، وتضع الثمرة في الوعاء الفخاري، ثم يؤخذ الوعاء إلى محراب المسجد، ويُخلط الجوز بالزبيب. وفي طريق عودتها إلى البيت، تعرض هذا الخليط لكل من تقابله من الرجال، وإذا أعجبها أحدهم، تصر على أن يأكل من الخليط. ويمضي شاردان في كلامه ليشرح لنا التفسير المحلي لهذا الطقس، فيقول: «يعتقد الفُرْس أن ذلك يشفي من العقم، ويسمونه بلغتهم denomer le cale5on، (فك السراويل)، وهو نظير

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٧.

(٤٧) Chardin, *Les Voyages du Chevalier Chardin en Perse*, vol. 7, p. 446.

للاطلاع على السيرة الذاتية لشاردان، انظر: John Emerson, "Chardin," in: *Encyclopedia Iranica*.

ويبدو أن هناك تعارضاً في تواريخ رحلتي شاردان إلى بلاد فارس. ولم نتمكن من تحديد موقع تلك المنارة في كتاب: Lutfullāh Hunarfar, *Ganjīna-i āsār-i Tārīkh Isfāhān* (Isfahan: [n. pb.], 1344/1965).

ولا بد أنها بقيت إلى العصور الحديثة؛ لأننا نجد أن مراجع كتاب **عقائد النساء** قد اقتبست كلاماً من كتاب **نارنجستان** لصادقي هدايت يشير فيه إلى منارة سار بيرينيجي الموجودة بأصفهان، وإلى أن العادة المذكورة لا زالت قائمة، وأن الأصفهانيات يزرن المنارة ويقلن نفس المقطع الشعري المذكور في كتاب **عقائد النساء** (ص ٥١ ـ ٥٢).

قولنا بالفرنسية denomer l'aiguillete (فك العقم)[٤٨]. وينقل لنا الفرنسي «لوروي لادوري» Le Roy Ladurie، مؤرخ القرون الوسطى وأوائل العصر الحديث في فرنسا، في مقال له يحمل اسم The Aiguillete: Castration by Magic؛ أي «العقم بالسحر»، تعريفاً لكلمة Aiguillete من قاموس يعود للقرن الثامن عشر كتبه «ليتري» Littré. يقول ليتري عن كلمة «Aiguillete» إنها «استُخدمت للتعبير عن التعويذات الشريرة التي تسبب تعطيلاً مفاجئاً لبعض الوظائف الجسدية كتلك اللازمة للدخول بالزوجة»، ويرى لوروي لادوري أن «الـ Aiguillete كانت أداة سحرية تُستخدَم لإحداث العجز الجنسي»[٤٩]. وقد تتبّع لادوري هذا الاعتقاد بأن السحر يسبب العقم للزوجين، ابتداءً من سام إلى أفلاطون، ومروراً ببطرس الأكبر في روسيا حتى فرنسا في القرن السابع عشر.

وتظهر شخصية الساحر أو العراف في كتاب **عقائد النساء** في سياق الحديث عن محارم النساء؛ أي من يَحلّ لهن من الرجال شرعاً الاختلاط بهم من أقاربها. وتظهر كذلك شخصية الساحر (جادوجار بالفارسية)، وضارب الرمل (الرمّال)، والطبيب وتاجر القماش، واليهودي صانع أشرطة الزينة، وغيرهم ممن يمكن أن تقابلهم النساء في حياتهن اليومية[٥٠]. وينتشر السحرة والعفاريت والوحوش في **الشاهنامه**، ويظهرون في الرسومات التي تعود إلى الحقبة الصفوية، والتي تعدّ من التراث الزرادشتي؛ فالناس كانوا يؤمنون بالسحر، وبأن الأرواح تأتي إلى الأرض وتختلط معهم. ويؤكد أقا جمال ذلك عندما يقدم لنا مجموعة من التمائم كالخرز، وأظافر النمر، وقرون الأيل التي كان يُعتقد أنها تحمي من الحسد، ومن أعمال الأرواح الشيطانية[٥١]. ويذكر المعنى الثقافي لـ«العُقَد» في معرض حديثه عن عَقْد

---

(٤٨) Chardin, Ibid., vol. 7, p. 446.

(٤٩) Emmanuel Le Roy Ladurie, *The Mind and Method of the Historian*, translated by Sian Reynolds and Ben Reynolds (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984), p. 85.

(٥٠) Khwānsarī, *'Aqā'īd al-Nisā'*, p. 28.

ويقول شاردان عن الرمالين: إنهم «أساتذة في السحر»، وقد أخذوا هذا الاسم من الساحر المشهور الفرعون رمسيس الثاني. ويقول شاردان إن بعض رجال الدين قد أجازوا هذه المهنة، وإن كان البعض يرى أنها ليست إلا خدعاً وأوهاماً، انظر: Chardin, Ibid., vol. 4, p. 435.

(٥١) Khwānsarī, Ibid., p. 26.

القِران (وهنا تعني العَقدة ربط عُقدة الزواج)، حيث تصر الأصفهانيات الخمس على أنه يجب على العروس ألا ترسم شيئاً بالحناء على جسدها؛ وذلك «لأن العقد تلتف في الأشياء المرسومة، مما يؤدي إلى اضطراب العروس وارتباكها»[٥٢]. والقيام بربط العقد لمنع الحظ السيئ يعدّ أمراً مألوفاً في الثقافة الإيرانية الإسلامية، فالقرآن قد أشار إلى **﴿النَفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾** [الفلق: ٤]، وذكر أن اثنين من الملائكة: هاروت وماروت، قد أوحيا إلى اليهود بالسحر، وعلماهم كيف يفرقون بين المرء وزوجه (سورة البقرة: الآية ١٠٢)[٥٣]. ووفقاً لـ«مايكل موروني» Michael Moroney، فإن المجتمعات الوثنية في العراق أيام الفتوحات الإسلامية في القرن السابع عشر بعد الميلاد كانت تتمسك بتلك الممارسات، وقد استمرت هذه العلوم بين اليهود والمسيحيين والمزدكيين والمسلمين، ويؤيد كلامه بأن السحرة «هم أكثر الناس وثنيةً»، وأن النساء هن مَن احتفظن بتقاليد السحر الوثنية؛ حيث كانت وسيلة لهن لكسب مكانتهن الدينية[٥٤]. وقد تمكنَّ من هذا حقّاً، فأقا جمال في كتابه **عقائد النساء** ينتقد النساء اللاتي آثرن سبيل الروحانية التي يتيحها السحرة على تلك التي أتاحها العلماء الذين وُضعوا في قائمة غير المحارم، ومن ثمّ لم يكن يُسمح لهم بالدخول إلى أماكن النساء[٥٥]؛ أو كما يقلن، كلما ضَخُمَت عمامة الشيخ، كان عنه البعد أفضل.

وظهر الإيمان بالسحر لدى المثقفين أيضاً، فهذا «خواجگي أصفهاني» المؤرخ شبه المعاصر، وصاحب كتاب **خلاصة السير** (عام ١٠٤٨هـ/ ١٦٣٨م ـ ١٦٣٩م)، وهو الذي رفض الادعاءات الإعجازية المتعلقة بالمهدي المنتظر، عاداً إياها دجلاً، يذكر عنه «درويش رضا» (المتوفى عام ١٦٣١م) أنه حين نُهبت داره، «صار من الواضح أن كل الأشياء المزخرفة التي كانت تُرى هناك من طنافس الذهب والحرير ظهرت على هذا النحو بسبب السحر؛ إذ لم يجدوا في داره سوى حصائر من القش، وأوانٍ خشبية»[٥٦]. وتشير كل

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(٥٣) Michael Moroney, *Iraq after the Muslim Conquests* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), p. 388.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٢ و٣٨٩.

(٥٥) Khwânsarî, Ibid., p. 28.

(٥٦) Khwajegî Isfâhanî, *Khulâsat al-siyar* (Tehran: [n. pb.], 1368/1989), p. 121.

هذه الاستبصارات داخل الثقافة المحلية إلى وجود «ما هو مقدس» جنباً بجنب مع «ما هو دنيوي» في شوارع أصفهان، وحماماتها العامة، وأماكن التجمعات الاجتماعية(٥٧). وعلى نحو ما جمعت ثقافة الدراويش حلواني البلاط الملكي والخباز، والتركي والطاجيكي على صعيد واحد، جمعت الأعراف المحلية بين هؤلاء الأفراد جميعاً، ولكن على إيقاع التديّن كما هو في **عقائد النساء**، أو **كلثوم ننه**، إن جاز القول.

وتربط هذه الأنماط من المعتقدات التي يُطلَق عليها «خرافات» أيضاً بين المجموعات الاعترافية المختلفة في أصفهان. وقد كتب شاردان عن مزار مشهور في أصفهان يسمّى «القبة الهارونية»، ويقع في منطقة سيد أحمديان، وهي المنطقة نفسها التي تقع بها منارة كاون بيرينجي. ومن وصف شاردان لهذا المزار، نستشف كيفية تعايش ما هو مقدس بسلام مع ما هو دنيوي في أصفهان، وكيف تَشارَك اليهود والأرمينيون والمسلمون، والمهرطقون التركمان (القزلباش) في العرف الديني المحلي:

«تتدفق الجموع الغفيرة دائماً إلى ذاك المكان، فيشربون ويتحادثون في الهواء، ويدفعون الهبات التي تذهب تكريساً للضريح الهاروني المجاور، الذي يعدّ مَحَجَّ الفُرْس، وصانع المعجزات حسبما يُزعم، وإليه يوفض الناس عامة، والنساء خاصة. وهو ضريح جليل مشيد، حيث يرقد الجسد المقدس، أو ولي هذه البلاد الصالح. وليس له اسم بعينه؛ فما من أحد يعرف على وجه اليقين هُوية هذا الولي المزعوم، فترى كلّاً من الترك، من المهرطقين المسلمين، واليهود وبعض طوائف المسيحيين يقول بنسبة هذا الولي إلى دينهم هم دون سواه»(٥٨).

وكانت للنساء تحركات تسترعي الانتباه على نحو مذهل، حتى في أثناء تنقلهن بين الأماكن الخاصة بالنساء، والمدى الذي بلغنه في تواصلهن

---

(٥٧) Kathryn Babayan, "The Waning of the Qizilbash: The Spiritual and the Temporal in Seventeenth Century Iran," part 4, section 5, "Safavid Oral and Written Cultures: An Age of Colloquium and of Mixed Consensus".

(٥٨) Chardin, *Les Voyages du Chevalier Chardin en Perse*, vol. 7, p. 450.

للمزيد حول القبة الهارونية Hārūn-I Vilāyat، انظر: Hunarfar, *Ganjīna-i āsār-i Tārīkh Isfāhān*, pp. 360-369:

حيث يذكر هنرفر أن الشاه إسماعيل هو من بنى القبة الهارونية عام ٩١٨هـ/ ١٥١٢م.

واندماجهن في المجتمع، سواء في حفلات الزفاف، أم في المناسبات الدينية، أم في الحمامات العامة، بما كان له الأولوية على الواجبات الدينية، ليبيّن لنا مقدار مشاركتهن في الثقافة الأصفهانية المحلية، ومدى فاعليتهن في تكوين المعتقدات، والتوفيق بين حياتهن وواجباتهن التعبدية. لقد كان المجتمع الصفوي مهيّأً للتواصل الاجتماعي العام، ولم يكن على النساء الاغتسال حتى ستة أيام إذا كان الغُسل سيتأثر بما يتزين به، كالحناء والنيجار وكحل الحاجبين[٥٩]. وكان بإمكان المرأة تعليق الصلاة المفروضة إذا كانت ترتدي ثوباً جديداً، أو كانت في حفل زفاف، أو مأدبة عشاء مصحوبة بالموسيقى، أو كانت في جوار مسرحٍ للتعزية (طقوس التعزية في الحسين). ومع أن الشريعة سمحت للمسلمين بتعليق الصلاة المفروضة حال الزفاف، لم تحظَ أيّة مناسبة أخرى بهذه الإجازة. ولم تكن ليالي الزفاف من الأمور الخاصة، بل كانت النساء المحتشمات محاطة بالجدران والنوافذ الخارجية لجناح العرس، وكُنَّ يستمعن لكل ما يقال ويُفعَل. وكانت تقوم على إعداد سرير العروسين امرأة ثرية ليست ضرة للعروس، ولم تتزوج مرتين، ولا تحمل أيّ ضغينة للرجال. ويمكن للنساء في صباح اليوم التالي الامتناع عن الصلاة، بل يجلسن ـ وفقاً للنسوة الأصفهانيات الخمس ـ ليحكين كل ما سمعنه في الليلة الماضية، ويُحضرن العروس، ويجتمعن ويرقصن حولها. وإذا كانت العروس بِكراً، أتين بدم بكارتها في طبق، وتباهين به[٦٠]؛ بيد أن آراء السيدات الأصفهانيات الخمس اختلفت بشأن الطبق، أيكون من الذهب أم من الفضة.

من ناحية أخرى، نجد أن المنمنمات المحفوظة في «هوتون شاهنامه» Houghton Shahnameh (في متحف فوج للفنون)، والتي تمثل العصر التقليدي في بلاط الشاه طهماسب (حكم ٩٣٠هـ ـ ٩٨٤هـ/ ١٥٢٤م ـ ١٥٧٦م) في تبريز العاصمة الصفوية الأولى، تكشف لنا عن وجود جو مماثل في المرونة. وفي كل المناظر الجميلة ومناظر المخيمات، نرى الفارق بين المساحة الخاصة بالرجال وتلك الخاصة بالنساء، سواء كان الفاصل خياماً أم بنايات.

(٥٩) Khwānsarī, *'Aqā'id al-Nisā'*, p. 1.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٣.

وتنطوي اللوحة مع هذا على السلاسة والتسلسل ما بين هاتين المساحتين، وربما جرى تمثيلهما - أي السلاسة والتسلسل - بوجه المجاز في شكل الجسر الذي يصل ما بين المساحتين، أو في تبادل النظرات بين امرأة تقف في شرفة الحريم وأحد القزلباش في الفناء الخارجي، حتى في البعد والمنظور الدقيقين اللذين يعطيهما الرسام للحريم بالنسبة إلى قصر الرجال. وفي المشهد الليلي للقصر (انظر الشكل الرقم (١٦ - ١))، يُظهر «مير سيد علي»، أحد الرسامين في مرسم قصر الشاه طهماسب، في رسمه للبلاط الملكي النساء مرتديات لأغطية رأس بيضاء، ويعملن مع الرجال في مطبخين منفصلين، قائمات بعملهن الليلي المعتاد من تقديم العشاء والخمر إلى الأسرة الملكية[٦١] وتقف إحدى النادمات على مقربة من مجلس الحاشية على ما يمكّنها من النظر إليه. ويشيع بين رسامي «هوتون شاهنامه» إظهار النساء وهن يسترقن السمع، أو يختلسن النظر إلى العالم الخارجي للرجال. وتظهر في تلك المنمنمات أيضاً المحاريب المنعزلة، وأماكن النساء رفيعة المستوى. وعلى الرغم من هذه الفواصل المكانية، نرى شيخاً كبيراً منهمكاً في حوار مع واحدة من سيدات الأسرة المالكة، ونرى قطة نائمة في هدوء. وهذه الشخصيات الثلاث كلها منفصلة عما يجري من تحضيرات وترفيه في البلاط الملكي. وربما كانت الصفويات يتلقين دروسهن في العلوم الدينية والفنون الإسلامية في هذه الأجواء، وهي أجواء ربما تلقت فيها أخت السلطان طهماسب «سلطانم» (المتوفاة عام ٩٦٩هـ/ ١٥٦٢م) دروسها على يد الرسام الملكي «دست محمد»[٦٢]. ويبدو أن النساء قد أُتيح لهن في أماكنهن الخاصة ما كان متاحاً للرجال في الأماكن العامة. وكما هو الحال في سجلات البلاط الملكي التي تعود إلى الفترة الصفوية التقليدية، تبدو النساء في هذه المنمنمات في صورة توحي بالثقافة والمشاركة النشطة في حياة البلاط الملكي. ويبدو أنهن كُنَّ يتمتعن بأدوار مماثلة في الأسواق، والحمامات العامة، والبيوت بأصفهان.

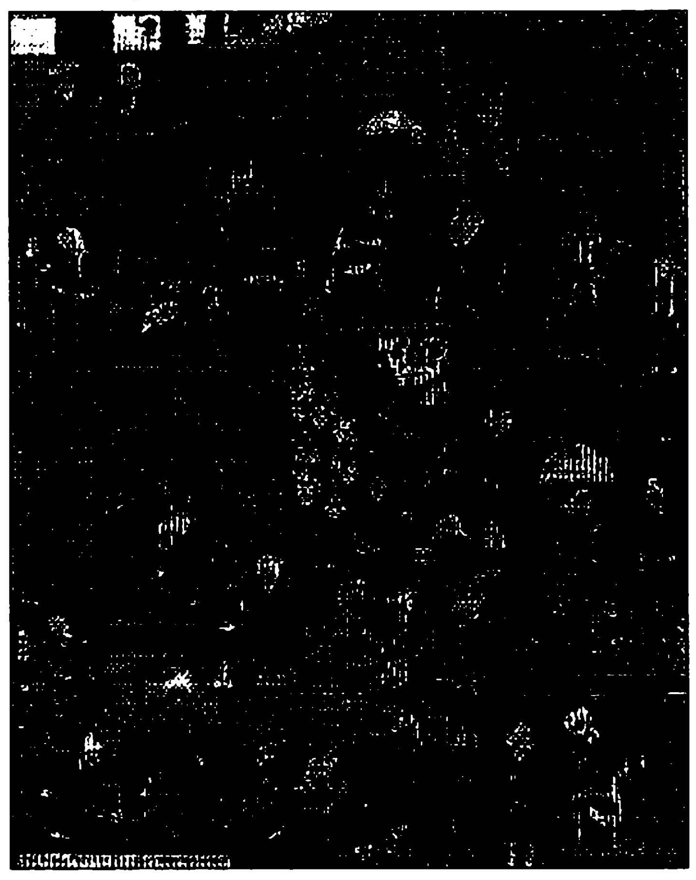
---

(٦١) Dickson and Welch, *The Houghton Shāhnāma*, fig. 239, p. 184.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١١٩، نقلاً عن: Qāzī Ahmad, *Gulistān-i Hunar*.

الشكل الرقم (١٦ ـ ١)

مشهد ليلي في أحد القصور، لوحة من مخطوط «خمسه نظامي» (١٥٣٩ ـ ١٥٤٣م)



نتوجه بالشكر والعرفان لمتحف «أرثر م. ساكلر»،
ومتحف الفن بجامعة هارفارد. مهداة من جون جيليت.

ويركز كتاب **عقائد النساء** بخاصة على واجبات النساء الاجتماعية فيما يتصل بعائلاتهن؛ فنجد النماذج النسائية الخمسة، اللاتي رجع إليهن مؤلفه فيما يتعلق بالخرافات، يُجمعن على أنه إذا رأت الزوجة قريباتها في الحمام، يمكنها ترك صلاتها، والبقاء معهن لتتحدث عن زوجها[٦٣]. ومن ثَمّ، كان يُنظر إلى القنوات الاجتماعية ـ التي تمكّن المرأة من البوح بمكنون القلب إلى قريباتها أو صديقاتها ـ بوصفها أمراً مقدساً؛ فقد كان الحمام ـ في إطار

(٦٣) Khwānsarī, *'Aqā'id al-Nisā'*, p. 5.

الفضاء النسوي العام ـ مناخاً كثيراً ما جرت فيه أحاديث خاصة بين النساء. وتعتقد كلثوم نته أن: «المرأة بحاجة للتحدث عن أيَّة مخالطات تقع بينها وبين زوجها، ولا حرج في أن تنضم إليها صديقاتها ليتحدثن عن فروجهن، ويَلْهين بها»[٦٤].

نلاحظ أيضاً أن الكتاب لم يصف النساء بالسلبية؛ ففي الفصل الذي يتناول العلاقات الزوجية، يصفهن أقا جمال بأن لديهن آمالاً في أزواجهن، فيقول: «واعلم أن الزوجة تَقَرُّ عيناً بزوجها ما لم يتزوج بأخرى، وما دام يحادثها ليل نهار، ملبياً رغباتها جمعاً. ومتى ما خرج من البيت، فلا يعُد بغير شيء قد اشتراه لها». وتقول بيبي شاه زينب: «إذا أرادت المرأة الخروج إلى الشارع، أو الحمامات العامة، أو المدارس الدينية، فلا ينبغي منعها من هذا»، وتقول «دده بازم ارا»: «على الزوج أن يُذَكِّر زوجته يوميّاً إن هي أرادت الخروج للتنزه أو التمشية، فلتفعل»[٦٥]. وبقدر سخرية أقا جمال من هذه الآمال، لم يقتصر دور المرأة على دور المطيعة المنصاعة كما يودّها رجل الدين المحافظ المجلسي الثاني في **حلية المتقين** (١٠٨١هـ/ ١٦٧٠م) الذي كتبه عن السلوك الشيعي الإمامي، وهو الدور الذي يراه أقا جمال أيضاً أحرى بالمرأة التقية؛ إذ كان مفهوم الزوجة الصالحة لدى علماء الشريعة في كونها «ولوداً عفيفةً، عزيزةً على ذوي القربى، متواضعة أمام زوجها، لا تتزين إلا له، ولا تطيع سواه، فإن كان به حاجة بالفراش، فله منها ما أحب»[٦٦]. أما شر النساء فعلى أزواجهن شديدات، وهن عقيمات، ولأزواجهن كائدات، وعن الفراش ممتنعات. ووفقاً لما يراه المجلسي الثاني، فـ«إن الله ـ عزّ وجلّ ـ لم يجعل الغيرة للنساء، إنما جعل الله الغيرة للرجال»[٦٧]. وبدلاً من كل تلك الصفات التي يضعها علماء الشريعة، نجد أن للنساء الأصفهانيات معايير أخرى، فهن يفضلن بقاء أزواجهن أوفياء لهن بعدم الزواج من أخريات، مع أن الشريعة أباحت لهم الزواج بأربع، وكذلك بأن يتذكروهن بهدية في كل مرة يذهبون فيها إلى أماكن الرجال العامة، وأن

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٦٦) Majlisī II, *Hilyat al-Muttaqīn*, p. 122.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

يُؤذن لهن بالخروج متى شئن. وحاول خوانساري أن يبين لنا كيف كان العرف مختلفاً عن الشريعة، ولكن جهده هنا مغلف بالسخرية. ومع صعود نجم التشدد الديني، بدأ علماء الشريعة أمثال المجلسي الثاني في محاولات حظر ما تتمتع به الأصفهانيات من حريات واختيارات.

لقد أجازت الخبيرات الأصفهانيات الخمس للزوجة ترك واجبها الديني كي تذهب إلى الحمام للوضوء، إذا خشيت منافسة جارية البيت لها، فإن لم تكن أمها أو إحدى قريباتها في البيت لمراقبة الزوج، أو لم تثق بزوجها، «فربما يقرب زوجها الجارية، لا قدر الله، في حين هي - أي الزوجة - تتوضأ في الحمام، وفي هذه الحالة يجب عليها تعليق شعيرة الوضوء ولو لشهر كامل»[٦٨]. وللغيرة الجنسية في الثقافة الأصفهانية مميزاتها وعيوبها؛ فعلى الرغم من تشريع الإسلام الحجاب حمايةً لغيرة الرجل الجنسية، لم يكن رجال أصفهان في القرن السابع عشر بموضع ثقة يؤتَمَن؛ فهم محاطون حتى بصديقات زوجاتهن. وهنا يفصح كتاب **عقائد النساء** عن عادة عُرِفت بالفارسية بـ«صيغه ئى خواهر خواندگى»؛ أي «إقرار الزوجة الشقيقة»، وهو عهد أخوة يُعقد بين امرأتين[٦٩].

وقد ظلت هذه العادة من الارتباط النسائي في الثقافة الإيرانية حتى العهد الحديث، حيث كان هذا الإقرار غالباً ما يُعقد بين صديقتين متزوجتين، أو تعارفتا في محيط واحد لعدة أشهر[٧٠]. كان التركيز مسلطاً على النساء اللاتي يتعرفن إلى بعضهن قبل إبرام هذا العهد، حيث كان يُستحب لهن أن يذهبن في نزهة معاً حتى يقررا وجود توافق من عدمه. ويتطلب الوفاء بهذا الإقرار أن ترتديا ملابس متشابهة، وترتادا الحلقات الاجتماعية نفسها، وألا تنم إحداهما بالأخرى حال غيابها، بل قد ترث إحداهما الأخرى؛ حتى لقد صار مصطلح الزوجة الشقيقة، أو «خواهر خواندگى» في الثقافة الفارسية الحديثة متضمِّناً معنى «طبق زنى»؛ أي

---

(٦٨) Khwānsarī, Ibid., p. 3.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٦٢. وقد ذكر محقق الكتاب شخصاً محدداً اسمه علي جواهر كلام، ذكر أنه سجل هذه الظاهرة بين النساء في طهران، ولكن لسوء الحظ لم يذكر لنا مصدر هذه المعلومة.

«السحاقية»[٧١]، بل كان من الممكن إبرام هذا العهد - في الحقبة الصفوية - بين امرأتين لا تعرف إحداهما الأخرى، ولم يُذكَر شيء عن وجوب كونهما متزوجتين. وفي هذا العهد، تلعب سيدة طيبة الصيت من الثقات دور الوسيط نوعاً ما بين المرأتين طرفي العقد، فتصنع دمية من الشمع تسمى «العروسة»، وتضعها على قاعدة مزخرفة، وترسل بها إلى الزوجة الشقيقة، فإذا أجابت بالقبول، فعليها أن تُرجع الدمية متوَّجة بعُقْدٍ، وأن تكافئ الوسيطة بثوب شادور؛ تكريماً لها. أما إن كان الجواب بالرفض، فتُعاد الدمية بحجاب أسود على رأسها. وهنا يذكر كتاب **عقائد النساء** أن تفعيل هذا العهد رسمياً كان يحدث في «يوم الغدير»، وهو اليوم الذي يعتقد الشيعة أن النبي قد سمّى عليّاً فيه خليفة له على المسلمين، حيث كانت النساء يذهبن لزيارة مرقد «إمام زاده» سليل النبي محمد من طريق فاطمة وعليٍّ، وذلك لإشهار هذا العهد، وجرت العادة على الرقص، وشرب الشربات هنالك. وتقول كلثوم ننه إن على إحداهما أن تجهر قائلة: «بحق علي فاتح خيبر»، وترد الأخرى عليها قائلة: «استجب اللَّهُمَّ مطلبنا، وحقق لنا أمانينا».

وهنا يرد اسم عليٍّ مرة أخرى في طقوس النساء، فعليٌّ في قلب المذهب الشيعي، إضافةً إلى ما يلعبه من دور كبير عند الصوفية بوصفه مثال الأولياء؛ أي «الإنسان الكامل». وربما نحن بصدد نسخة نسائية من الصوفية تجمع بين الأتباع في رابطة تقوم على أساس الولاء والإخلاص لعليٍّ؛ فقد كان لدى فرق الغلاة من الصوفية كاليزيدية، والشَبَك، وأهل الحق مثل هذه الروابط التي تجمع بين الإخوة والأخوات روحيّاً في احتفالات قبول دخول الأفراد إلى جماعاتهم[٧٢]. ويقدم «فلاديمير مينورسكي» Vladimir Minorsky في إحدى كتاباته الإثنوجرافية حول أهل الحق وثيقة تشير إلى وجود الروابط الأخوية المختلطة (رجالاً ونساءً) في الحقبة الصفوية، حيث كان يطلق عليها

---

(٧١) نقل المؤرخ من رواية بوف كور لصادق هدايت ما يفيد مساواته في استخدامه اللغوي بين مصطلح «خواهر خواندگ؟»، وبين كلمة «طبق زنى» التي تعني السحاقية، انظر: المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٧٢) Matti Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988), p. 241.

اسم «حق التبعية» Haqq-i qārndash[٧٣]. وربما كان عهد الأُخُوة بين النساء أمراً صوفياً أخذ شكله وطبيعته في عالم النساء. وتقول الخبيرات الخمس إنه يجب أن يكون لكل امرأة أخت شقيقة (متبناة)، «فأي أمل ترتجيه المرأة، إن ماتت بدون أخت شقيقة لها»، فلا سبيل لها إذاً إلى الجنة. وتضيف «بيبي شاه زينب» أن المرأة التي تقطع هذه العادة آثمة، وستلقى حتفها إما يهودية أو نصرانية[٧٤].

حتى من وراء حجب البيوت كانت هاتان الروحان المتآخيتان تتواصلان بتوارد أفكارهن، فترسل الواحدة منهما أشياءً من لوازم الطهي لها دلالتها إلى الأخرى، فتُطلع كل واحدة الأخرى على ذات صدرها وأحوالها وظروفها في بيتها عن طريق هذه الأشياء. وترسم لغة التخاطب بينهما عاطفة ووداً يُشار إليهما في الأعمال المعاصرة آنذاك بـ«الصداقات الحميمة»[٧٥]؛ فحبّة الحبهان كاملةً تعني أن من أرسلتها رأت حلماً، ومكسورةً تعني أن المرسلة تعاني ألماً، والقرنفل يعني أنها محمومة، أما عيدان القرفة، فتعني «أحبك جمّاً»، وخشب الصندل يعني «أشْتَمُّ دوماً شذاك». وكنّ يرسلن بحبوب خاصة في حالات الغيرة، وهي تعني «لعنة الله عليك»[٧٦].

وتصور المنمنمات ما تشاركته النساء من صداقات جمعت بينهن في ود داخل الشرفات المعزولة، أو في غرفهن الخاصة في القصر. وفي عالم الحريم، طورت النساء صداقات، وتشاركن علاقات حميمة شكّل بعض منها أسس اتحادات سياسية؛ فسجلات المؤرخين تتحدث عن المؤامرات التي اشتركت فيها نساء الحريم جمعاً. كما نظمت نساء الأسرة الصفوية انشقاقات ضمت أفراداً من الحريم، وكذلك تعاونَّ للتدخل في سياسات البلاط الملكي، فنجد زبيدة بيجام ـ مثلاً ـ عضواً فاعلاً في حريم والدها عباس

---

(٧٣) وكلمة Qārndash تعني رفيقا رحمياً، أو الأخ أو الأخت من نفس الأم، أو صديقاً ورفيقاً، انظر: James W. Bluehouse, *A Turkish and English Lexicon* (Istanbul: Bluehouse Yaylnevi, 1978), and Vladimir Minorsky, "Notes sur les Sectes de Ahl-i Haqq," *Revue du monde Musulman* (1920), نقلاً عن: Moosa, Ibid., p. 242.

(٧٤) Khwānsarī, *'Aqā'īd al-Nisā'*, p. 35.

(٧٥) Lilliane Faderman, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present* (New York: William Morrow and Company, 1981).

(٧٦) Khwānsarī, Ibid., pp. 39-41.

الأول، وأنها حاربت لأجل ترشيح ولدها سيد محمد خان شيخواند. وقد حاولت فرقتها داخل الحريم وضع السم للشاه صفي (حكم ١٠٣٨هـ - ١٠٥٢هـ/ ١٦٢٩م - ١٦٤٢م)، ولكن افْتُضِحَت مؤامرتهن، وهنا يذكر «آدم أولياريوس» Adam Olearius سفير دوق «هولشتاين» أن أربعين امرأة منهن لقين حتفهن إعداماً في تلك الحادثة (١٦٣٢م)(٧٧). على أيَّة حال، لم تكن القوة السياسية للنساء هي ما يخشاه الرجال فقط في البلاط، فقد ذكر شاردان أن العلاقات الجنسية الحميمة كانت شائعة بين نساء البلاط، وكان مصدر معلومات شاردان في داخل الحريم خصياً لدى عمة الشاه سليمان. ويتحدث شاردان عن الجنس والحب بين هؤلاء النساء، مشيراً إليهن بـ«المثليات»(٧٨).

«وجدير بالملاحظة أنهن قويات بما يكفي - كما يُقال - لتدبير المكائد والمؤامرات ضد منافساتهن، أو بما يكفي لكره بعضهن بعضاً. ويُنظر إلى نساء الشرق دوماً بوصفهن مثليات، ونحن لا ننكر هذا في كثير من المواضع، وكذلك ليس بمقدور كثير من الناس إنكاره، فلنسوة الشرق طرائقهن في إشباع أهوائهن، العاطفة مع الفتيات التي تبذل الحب والغيرة الذي يدخل إليها»(٧٩).

وتتخلل المنمنماتِ رسومٌ تدل على وجود العلاقات المثلية بين أفراد الجنس الواحد، على صعيد الرجال أو النساء على حدٍّ سواء. وتُلمح كتب التاريخ إلى وجود الفتية المُرْد (جمع أمرد، وهو مَن لم تنبت لحيته بعد) الذين كانوا يرافقون الشاهات والأمراء، وهم فتية باعوا أنفسهم لأجل متعة رجال آخرين، وكان ذلك منتشراً علانيةً في أصفهان. فعرفت أصفهان الفتيان الجورجيين المتغندرين ذوي الشعر المجدول، الذين يتاجرون بأنفسهم جهاراً نهاراً في المقاهي، بل تغلغل الشبق المثلي في أخلاقيات وجماليات النخبة الصفوية، وكان لهذا الأمر في داخل العائلة المالكة مساربه، وهذا بحسب ما

---

(٧٧) Adam Olearius, *The Voyages and Travels of the Ambassadors from the Duke of Holstein, to the Great Duke of Muscovy, and the King of Persia*, translated by John Davies of Kidwelly (London: Thomas Dring and John Starkey, 1662), vol. 6, p. 269.

(٧٨) جاء في القاموس الذي يعود إلى القرن التاسع عشر، والذي ألفه إميل ليتري أن كلمة tribade تعني أن تمارس امرأة الجنس مع امرأة أخرى، انظر: Emile Littré, *Dictionare de la langue Francaise* (Paris: Hachette, 1885).

(٧٩) Chardin, *Les Voyages du Chevalier Chardin en Perse*, vol. 6, pp. 24-25.

نرى في كتاب **عقائد النساء**. ولربما كان هذا النواة التي منها تشكل تصور المستشرقين عن الشرق الشبق، إلا أن العلاقات بين أفراد الجنس الواحد لم تنحصر جميعها في الجنس فقط، فقد تشاركت الصفويات المتآخيات ـ كما رأينا ـ أموراً حميميةً وشخصيةً، التحاماً عاطفيّاً، ونمطاً من الصداقات عافه الزمن في عالمنا الحديث.

كيف أثرت أدوار النوع الاجتماعي، والعلاقات الحميمة، وزيارة النساء لمنارة كاون بيرينجي، وقدرة النساء على الموازنة بين أنشطتهن الاجتماعية وواجباتهن الدينية، ووسائل التواصل التي كانت تمكّنهن من التشارك في أخص أفكارهن وأمورهن في إعادة تعريف الحدود الصفوية القديمة وفقاً للشريعة؟ وكيف تمكنت التوترات بين التغيير والتقليد، التي واجهها الرعية الصفويون، من تحويل هذه المعتقدات الثقافية المعروضة في كتاب **عقائد النساء**؟ وكيف نفذ الشاه سلطان حسين، والمجلسي الثاني المرسوم الذي صدر عام (١٦٩٤م/ ١٦٩٥م) بفرض الزي الإسلامي، وتحريم الموسيقى والحفلات، ومنع النساء من الخروج إلى الأماكن العامة إلا بصحبة أقاربهن من الرجال؟ وكيف تقبل الناس هذا الأمر؟ تبقى الإجابة عن هذه الأسئلة غوراً لم يُسبَر بعد.

الفصل السابع عشر

المرأة في إيران الصفوية: شهادة الرّحّالة الأوروبيين

بقلم: رونالد و. فرير

عندما نضع المشاهدات التي سجلها الرحالة الأوروبيون جنباً إلى جنب مع المصادر المحلية، يظهر أمامنا تسجيلٌ رائعٌ للأحداث، وكَمٌّ هائلٌ من المعلومات عن نمط حياة النساء الفارسيات في إيران الصفوية.

تُستمد الشواهد التاريخية من مصادر مختلفة بناءً على الفترة التي يغطيها المصدر والموضوع الذي يتحدث عنه. وتتحدد قيمة الشاهد في ضوء التفسيرات التي يقدمها، مع الأخذ في الاعتبار التحاملات الواضحة، والأهمية الخاصة للقرائن السياقية. وقد أبدى بعض الباحثين المعاصرين تحفظات على جدوى مشاهدات الرحالة الأوروبيين في إيران وصحتها كمادة مصدرٍ تاريخية. ومع أن لتلك التحفظات قيمة احترازية لا تُنكَر، فلا يعني ذلك أن كل مثل تلك المشاهدات عديمة القيمة، فهذه الشواهد، على أقل تقدير، تعكس مجتمعةً روح العصر الذي كُتبت فيه. وهي تعدّ أيضاً مكملات للمصادر الأصيلة؛ حيث تركز على فئات محددة من البشر، وأنماط حياتهم، وأحداث العصر الذي عاشوا فيه.

مرّ الفكر الأوروبي بحالة نهم بحثي في أواخر القرن السابع عشر بخاصةٍ، ولم تكن أهمية الفضول الثقافي لهذا الفكر نابعةً بحدّ ذاتها من رؤاه الخاصة عن المشهد العالمي المتغير الذي كان مشغولاً باستكشافه فحسب، بل لأن المعلومات التي جُمعت ما تزال محتفظة بأهميتها كمصدر إضافي من المشاهدات التي غالباً ما تغيب عن المصادر المحلية المعاصرة لتلك المشاهدات. وفي عهد الأسرة الصفوية (٩٠٧هـ ـ ١١٣٥هـ/ ١٥٠١م ـ ١٧٢٢م)، كانت بلاد فارس من المناطق الأوفر حظّاً من حيث عدد زوارها

الأوروبيين الذين اتسموا بسعة اهتماماتهم وتعمقها. ومكّنهم ذلك من رسم صورة شاملة للمجتمع الفارسي الذي عايشوه بمطالعتهم اليومية للبلاد وأهلها، والأعراف المنتشرة فيها.

وإننا إذ نبرر توظيف كتابات الرحالة الأوروبيين في هذا الصدد، فعلينا من باب المسؤولية الاعتراف بحدود فهم هؤلاء الرحالة، وليست هذه الحدود عامةً نتاج نقص الاتصال المباشر لديهم مع بلاد فارس، أو الجهل بها، بل لطبيعة تآلفهم بالحياة الفارسية، التي ـ أي طبيعة تآلفهم ـ كانت مقصورة على المستويات العليا في المجتمع الفارسي في أصفهان، الذي كان طبقياً للغاية حينذاك. كما لم يكن لهم اتصال مباشر بالمجتمع النسوي، وإن كانوا قد حصلوا على الكثير من المعلومات المستفيضة بشأنه. وتكمن إحدى السمات المميزة للمجتمع الفارسي حقيقةً في كونه مجتمعاً ذكورياً تُفرض فيه القيود على الدور النسائي على نحو ما جرت العادة لقرون.

وقد كان ثمة تصور بأن الوضع العام للنساء الجليلات في بلاد فارس وضع لا يحسدن عليها؛ ففي عهد الشاه سليمان (حكم ١٠٧٧هـ ـ ١١٠٥هـ/ ١٦٦٦م ـ ١٦٩٤م)، علق الدكتور «جون فراير» John Fryer الذي زار فارس بين عامي ١٦٧٧م و١٦٧٨م باستخفاف؛ قائلاً: «حال النساء في هذا البلد يُرثى لها، حيث تسود الغيرة على أشد ما تكون سطوتها»؛ فلم يكن يُنظر إليهن بوصفهن صاحبات عقول مستقلة، ولم يتربين «منذ صغرهن على المبادئ التي تؤهلهن ليكن عاقلات حصيفات». ولم يُعلَّمن إلا «أمور الفراش، والطهي، والرفاهية، والخضوع البهيمي»، ولم يُسمح لهن بالتدخل في «شؤون الدولة». إضافةً إلى هذا، «لم يكن اهتمامهن بأطفالهن بالغاً، كما لم يعملن كثيراً بالحياكة أو الغزل في بيوتهن»، ولم يكن يُسمح لهن بالخروج بدون حجاب، وكان عليهن اصطحاب أحد الخدم لدى خروجهن، وكأنهن قد خلقن ليكن وليفاتٍ متبطلاتٍ فحسب[1]. كانت النساء محبوسات فعلياً قيد منازلهن في المكان الذي عُرف باسم «الحريم»، بعيداً عن نساء المنزل الأخريات. وكان رفقاؤهن من الحراس والمرشدين خِصياناً «مُسخوا

---

(١) John Fryer, *A New Account of East India and Persia being Nine Years' Travels, 1672-1681* edited by William Crook, Second Series; no. 39 (London: Hakluyt Society, 1915), vol. 3, p. 127.

من فتيةٍ في ريعان الشباب إلى شيوخ متهدمين»، يعتريهم التناقض الوجداني[٢].

وبطبيعة الحال، لم تستحوذ الزوجات من الطبقات العليا على كل المساحة المتاحة للمشاركة النسائية في حياة المجتمع؛ فقد كان هناك قطاع ريفي كبير يعيش بوجه اجتماعي أكبر في تجمعات قَبَلِيَّة أعلى الريف وأدناه، وفي المستوطنات الزراعية بالقرى. وفي القرى والمدن كان المشتغلون بالفنون والحرف والأنشطة الصناعية يعيشون على نحو أكثر تنظيماً، وكانت أنماط حياة زوجاتهم تختلف بحسب أوضاعهم الاجتماعية. يُضاف إليهن عدد ملحوظ ممن دخلن بوجه أو بآخر في عقود زواج مؤقتة بحقوق وواجبات مختلفة، ولكن بقين خاضعات في أسرهن، ثم تأتي فئة العبيد والإماء في نهاية السلم الاجتماعي؛ خاضعين تماماً لسادتهم. وبعيداً عن تلك العناصر النسائية الواضحة، تطالعنا مجموعة أخرى منفصلة، وهن العاهرات اللاتي لعبن دوراً مهمّاً كسبب للترخُّص الجنسي، ونتيجة ناجمة منه. وبغض الطرف عن التحفظات الدينية التي ربما أثيرت وأدت إلى إقصاء العاهرات من أردبيل، فقد انتشرن طولاً وعرضاً في مدن أخرى، وناهز عددهن في أصفهان أربعين ألفاً وفقاً لما يرويه فراير[٣].

أما فيما يتعلق بمظهر النساء عامةً، فمثير للإعجاب؛ فيُثني السير «توماس هيربرت» Thomas Herbert عليهن، قائلاً في وصفهن: «شعورهن سودٌ معقوصات، وجباههن سنيات وضيئات، وقد صيغت أعينهن من الألماس، سوداً متقدات، وأنوفهن روميَّات، أما أفواههن فمليحات رقيقات، وشفاههن ممتلئات، بضات خدودهن، مستديرات بالحمرة مشربات»[٤]. وبالقدر ذاته، ذُهل «جان باتيست تافرنييه»، معجباً بما رآه؛ لأن «المرء يرى في فارس كثيراً من الحسان خمريات اللون وسيمات»[٥]، وقد عزا هذا إلى

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٤) Thomas Herbert, *A Relation of Some Years Travaile Begunne Anno 1626* (London: William Stansby and Jacob Bloome, 1634), p. 147.

(٥) Jean Baptiste Tavernier, *Voyages en Turque, en Persc et aux Indes,* 5 vols. (Rouen: Jean Baptiste Machuel, 1724), vol. 2, p. 368.

التنوع الجيني الذي شاع بسبب جهود تجار العبيد في انتقاء أجمل الفتيات لزبائنهم من أسواق كثيرة. ولم يوجد تحيز عِرْقي واضح في اختيار الزوجة، ولكن فتيان الفرس من ذوي المكانة الاجتماعية العالية كانوا يميلون عند اختيارهم للزوجة إلى الجورجيات. ويرى جان شاردان ـ الذي زار فارس في الفترة من ١٦٦٥م حتى ١٦٧٧م ـ أنه منذ بداية العهد الصفوي «صار الدم الفارسي أنقى بذلك الخليط من الدماء الجورجية والشركسية، وهنا على وجه التحديد تجود الطبيعة بأزهى جمالها»، ولذا؛ «لا تكاد تجد رجلاً وسيماً إلا وأمه جورجية أو شركسية»، وهذا ما أثّر في الجنسين كليهما، «فصار في الفرس صفاء الجمال، وحسن الطلعة»[٦]. ومن قبله، كان لهيربرت الرأي نفسه تقريباً، حيث قال: «وهن في القوام رقيقات جميلات رشيقات، ترارٌ قدهن بضٌّ، ينساب إلى هيفة ورقّة»[٧].

وفي اختيار شريك الحياة، نجد أن الدور الذي يؤديه طرفا الزواج ضئيل نسبيّاً في تحضيرات هذا الزواج، أما المرأة فيكاد دورها ينعدم تقريباً، فقد كان الزواج مرتباً لها بكل ما تحمله الكلمة من معنى. ففي أغلب الحالات، لم تكن الفتاة ترى زوجها المرتقب قبل حفل الزفاف، ولا تعرف بطريق مباشر أيّ شيء عن مظهره، أو شخصيته، أو طموحاته. ولم تكن العزوبة مدى الحياة أمراً مقبولاً، فقد كانت تعدّ منافية للفطرة وللتقوى، في حين أن الرغبة الجنسية كانت أمراً لا بد من إشباعه[٨]. وكان الرجال يُشجَّعون أيضاً على ممارسة الجنس في سنٍّ مبكرة، أما الفتيات فكُنَّ يحافظن على بكارتهنَّ حتى ليلة زفافهن، وغالباً ما كانت الرغبة في إنشاء تحالفات اجتماعية أو مالية ملائمة بين العائلات هي الباعث على ترتيب الزواج. إضافةً لما سبق، كان الزواج بين أبناء العمومة أمراً شائعاً في الحياة الفارسية. ولم يكن الترابط الاجتماعي يتطلب العلاقات الزوجية الحميمة المترابطة والمبنية على أساس الزواج من زوجة واحدة، فالحق في الزواج

(٦) Jean Chardin, *Voyages en Perse et autres Lieux de l'Orient* (Paris: L. Langlés, 1811), vol. 3, p. 404.
حول نظرة شاردن للفرس، انظر: R. W. Ferrier, *A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of a Seventeeth-century Empire* (London: I.B. Tauris, 1996).

(٧) Herbert, *A Relation of Some Years Travaile Begunne Anno 1626*, p. 147.

(٨) Chardin, Ibid., vol. 2, p. 217.

من أربع زوجات كان مشروطاً بالعدل بينهن في المعاملة، وذلك وفقاً لأعراف المسلمين. ومع هذا، فإن انتشار الزواج المؤقت المقنن بشروط ثابتة من التعايش الزوجي والإماء بما لهن من حقوق الأبوة فيما يتعلق بأطفالهن كان كثيراً ما يسبب توترات عاطفية داخل الأسرة. وقد عرَّض ذلك استقرار الأسر لضغوط خطيرة بسبب الضعف والتفكك الكامنين في الحياة البشرية.

من ناحية أخرى، كانت ترتيبات الزواج التقليدي تجري عادةً عن طريق وكيل بين جانبين ذوي طبيعة متقاربة، ومكانة اجتماعية متماثلة[٩]، فكان والد الفتاة وأقاربه المقربون يستقبلون زوج ابنته المستقبلي الذي يأتي مع أقاربه أيضاً. وكان حفل الزفاف يقام في بيت والدي العروس، فيحتضن الأب الفتى الذي سيصبح زوجاً لابنته، ويُجلسه وسط المجلس، ثم يذهب. ولم يكن والد العروس يشارك في توقيع عقد الزواج؛ فقد كانت تلك مسؤولية الزوج، ومن ثم كان الوكيل والمأذون الشرعي يجلسان في غرفة منعزلة للاتفاق على العقد، والإشهاد عليه، وتوقيعه، ثم تدخل العروس محاطة بصديقاتها إلى غرفة مجاورة، ويكون باب هذه الغرفة مفتوحاً جزئيّاً؛ كي تظل العروس بعيدة عن الأنظار. ويعلن ممثلو الأطراف المعنية عن طلباتهم، وعن شروط العقد، ثم يطلبون موافقة الزوجين كل على حدة. وفي النهاية، يؤكد المأذون الشرعي على موافقة الزوجين، ثم يصدق على عقد الزواج بخاتمه. ويتوقف حجم المسيرة والاحتفال في تلك المناسبات على المكانة الاجتماعية لطرفي العقد، التي يتوقف عليها أيضاً حجم المواكب، وفخامة الاحتفالات المرافقة للزفاف. وقد يُستغنى عن الوكيل في الزيجات الأكثر تواضعاً، فتظهر العروس مع والدها محجبة، ويتبادل العروسان عهود الزواج، ثم تعلن العروس عن قبولها لشروط الزواج.

وبعد الانتهاء من مراسم الحفل يرسل الزوج، وفقاً لشروط العقد، الأموال والخاتم، والهدايا من الثياب والجواهر. ومن ناحيتها، تتزين

(٩) المعلومات المذكورة عن الزواج مأخوذة بشكل أساسي من المرجعين الآتيين: المصدر نفسه، ٢، ص ٢١٧ ـ ٢٤١، و Raphaël du Mans, *Estat de la Perse en 1660* (Paris: Ernest Leroux, 1890), pp. 115-123.

العروس، وتأخذ معها هدايا ومزخرَفات قد صنعتها بنفسها. وقد تستمر احتفالات الزفاف مدة عشرة أيام، وفي اليوم العاشر يُرسَل جهاز العروس إليها في وضح النهار، وقوامه ـ حسب حالتها الاجتماعية ـ من ثياب وجواهر ومفروشات، وعبيد وطواشية. وتُحمل تلك الأشياء على ظهور الجمال أو الخيل، أو البغال أو الحمير، ويكون موكب الجهاز مصحوباً بالموسيقى. وقد تستعار بعض الأشياء أحياناً، أو تعرض صناديق فارغة على أنها ممتلئة، وذلك لترك انطباع حسنٍ عن الزفاف.

في هذه الليلة تُنقل الزوجة إلى بيت زوجها في هودج على جمل، ويكون موكبها مصحوباً بالموسيقى والرقص في الشوارع فرحاً، وبالخدم الذين يحملون الشموع، وتكون العروس مستترة من رأسها إلى أخمص قدميها، ثم يُسدَل عليها ثوب آخر ذو خيوط حريرية أو ذهبية تصل إلى خصرها، وبهذا تكون مغطاة تماماً؛ وذلك لمنع الحسد أو الغيرة من جمالها الفاتن. «وهي إذ تخرج من بيت أبيها إلى بيت جديد، كانوا يرسلون معها أحد الطواشي. وبعد أن تنزل من مركبها، تأخذ صديقاتها بيدها. وبعد وصولها إلى بيتها الجديد وانتهاء الحفل، يُحضِرها العجائز إلى غرفة الزوجية، ويضعن عنها ثيابها، فلا تبقى إلا بملابسها الداخلية. وبعدها بقليل يؤخذ الزوج إلى الغرفة نفسها، فيسير إليها في ظلام تام، ويقوده إليها الطواشي أو العجائز. وبتلك الطريقة، لا يرى أيٌّ من الزوجين الآخر. وإذا لم يحصل الدخول على الفور، كما قد يحدث أحياناً، فإن الزوجة تبقى في المكان الخاص بالنساء حتى يستعد الزوج، أو يزول حياء الزوجة، وتكون مستعدة هي الأخرى، ودائماً ما تُغلِّب الزوجة واجباتها تجاه زوجها على عواطفها.

ولم يستهجن شاردان، الذي عُرف بانتقاده العام لمكانة المرأة المتدنية، تلك الطريقة التي كانت تعقد بها الزيجات؛ فقد كان متقبلاً لفكرة الزواج المرتب، ويرى أن مثل تلك الزيجات التي لا تُرى فيها النساء قبل الزفاف كانت أكثر ملاءمة وسعادة من الزيجات التي كانت تعتمد على حرية الاختيار. فنظراً للطبقية الاجتماعية الصارمة في بلاد فارس، لم يكن في أمر الزواج كثيرٌ من المفاجآت؛ إذ كان مبنيّاً على منزلة الزوجين، وكذا الأعراف.

وكان لكلٍّ من الطرفين الحق في الطلاق، حتى في حالة الرجال من ذوي المقام الرفيع، كان لدى الأزواج بغض شديد لأن يُطْلَب إليهم الطلاق من زوجاتهم، أما بالنسبة إلى عامة الناس، فربما استتبعت خسارةُ مهر الزوجة بالطلاق خسارةً ماديةً للزوج(١٠). وكانت إجراءات الطلاق أمام القاضي بسيطة نسبيّاً؛ فكل ما يتطلبه الأمر هو تقديم الشكاوى، ثم إصدار القاضي لحكمه. وقد ترفع النساء دعاوى طلاق بسبب معاناتهن من عقم أزواجهن.

وإذا كان الطلاق من جانب الزوج، وجب عليه إعادة المهر إلى زوجته، فإن كانت الزوجة مَن طلب الطلاق، وجب عليها التضحية بمهرها. وكانت الرجعة في الطلاق أمراً يسيراً؛ فقد كان للزوج أن يطلق زوجته ثلاث مرات في ثلاثة مواقف منفصلة. فإذا طلقها الثالثة، جاز له أن يراجعها بعد أن تتزوج برجل آخر، وتبقى معه على الأقل أربعين يوماً. ووقعت في تطبيق هذا النظام تعسفات ارتكبها معدمو الضمير بالإصرار على الطلاق بأيّ ثمن، فبيد الزوج معظم أوراق اللعبة(١١). وكان من الممكن أن تحدث مساومة قبل إعادة المهر بشكل نهائي، وذلك إذا شعر الزوج بعد تفكير أنه قد بالغ في تقدير موارده المالية، أو اعتقد أنه قد دفع كثيراً بالمقام الأول. وقد تستغرق المساومة بعضاً من الوقت قبل حل المشكلة، وقد تنتهي بالقتل إذا قرر أحد الطرفين أن يأخذ حقه القانوني بيده.

وتبعاً للعرف الإسلامي (بحسب الشيعة)، ثمة نوع آخر من الزواج، وهو زواج المتعة، وكان يحدَّد بمدة معينة، وله شروط ينبغي تسجيلها أمام المحكمة حتى يُعقد الزواج(١٢). وكان للرجل أن يتزوج بأكثر من واحدة على سبيل المتعة، شريطة أن يكون لديه من الرغبة والصحة، ووسائل المعيشة ما يكفي للوفاء بحقوقهن، والإنفاق عليهن وعلى زوجاته الدائمات، وعلى

---

(١٠) O. Spies, "Mahr," in: H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, eds., *Shorter Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1961), pp. 314-315.

(١١) Fryer, *A New Account of East India and Persia being Nine Years' Travels, 1672-1681*, vol. 3, pp. 106-107, and Tavernier, *Voyages en Turque, en Perse et aux Indes*, p. 388.

(١٢) Shahla Haeri, *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1989), and W. Heffening, "Mut'a," in: Gibb and Kramers, eds., Ibid., pp. 418-420.

الخدم في حريم بيته. ويرى البعض أن تعدد الزوجات كان جحيماً مستعراً، فيرى «رافائيل دو مان» Raphael du Mans الذي زار فارس من ١٦٤٤م حتى ١٦٩٦م أن «النزاع بين أبناء الرجل من زوجاته المتعددات قائم لا محالة دائماً... فلا حب، ولا وئام، ولا إعزاز بينهم. وما هذا العرف في الحقيقة سوى وسيلة لإشباع نهم الرجال»(١٣).

ويعتقد كلٌّ من دو مان وشاردان أن الهوس بالجنس قد سبب أضراراً جسدية للشعب الفارسي آنذاك، وأثّر أيضاً في معدلات الخصوبة لديهم مقارنة بالمجتمع الأرميني، وأسهم في انتشار الأمراض التناسلية المعدية، وإن كان ذلك لم يظهر بالصورة الموهنة التي ظهر بها في أوروبا.

وبعد الزواج، كانت ظروف حياة المرأة ووضعها متوقفة على طبيعة زوجها. ومع الوضع في الاعتبار اختلاف طبائع البشر، يمكننا القول إنه كانت في فارس زيجات مطمئنة وسعيدة كثيرة في إطار العلاقات الاجتماعية التي تعكس الأعراف السائدة. على الجانب الآخر، كانت في فارس أيضاً زيجات بائسة حزينة كثيرة، إلا أن هذه الزيجات لم تحظَ بالاهتمام العام، فما لا تراه الأعين لا يُلقي الناس له بالاً، فالمرأة «محتجبة»، كما يقول هيربرت(١٤)، فهي لا تظهر إلا لزوجها وحده، كما كتب تافرنييه، بل إنها لا تجتمع معه على الطعام إن كان معه بالبيت أحد الغرباء(١٥). وكان يُنظر لأعمال البيت بوصفها تقلل من شأن النساء أمام خدمهن أو عبيدهن أو طواشيهن، فاستسلمن للكسل قلباً وقالباً، «متبلداتٍ في بيوتهن لا يُلقين بالاً لشيءٍ ولو كان من شؤون البيت... ولم يكُنَّ سيدات على بيوتهن، بل إماءً»(١٦). فتبعاً لـ«دو مان»:

«على حين تقوم النساء في بلادنا على أمور البيوت، ترى مثيلاتهن هنا متبطلات لا حصر لهن، فما من شيء يفعلنه مدى اليوم إلا تدخين التبغ. وأشق أعمالهن في الحريم تطريز بعض الأقمشة، أو تبطين الجوارب، في

---

(١٣) Du Mans, *Estat de la Perse en 1660*, pp. 122-123.

(١٤) Herbert, *A Relation of Some Years Travaile Begunne Anno 1626*, p. 147.

(١٥) Tavernier, *Voyages en Turque, en Perse et aux Indes*, vol. 2, pp. 368-369.

(١٦) المصدر نفسه، ٢/ ٣٦٩.

حين عبء البيت ملقى برمّته على كواهل الرجال»[١٧].

«تبنى الفرس نظرةً قدريةً إلى العالم، ومن ثمّ آثروا اغتنام اليوم بغير قلق بما يحمله الغد». وهم ـ على ما ظن بهم شاردان ـ قدريون بطبعهم: «فقد كانوا يحبون اغتنام اللحظة دونما خشية مما به الغد آتٍ»[١٨]. لقد رآهم شاردان يميلون إلى الشهوانية والرفاهية، ويجاوزون الحد في البذخ والتنعم، وهو ما يفسر عدم اهتمامهم بالاقتصاد والادخار؛ أي إنهم كانوا محبين للمتعة والتلذذ:

«إنهم أكثر شعوب العالم إنفاقاً، وأقلهم قلقاً بشأن الغد. لا يعرفون كيف تُدَّخر الأموال، فما من حظ تطاله يمنى الواحد منهم إلا وأنفقته يسراه في وقت قصير... فيشترون العبيد والإماء، ويستأجرون الحسان. ويتخذون من الأثاث أروعه، ومن الثياب أفخرها»[١٩].

وكذلك كتب تافيرنيه إن «نساء فارس يرتدين كساءً جد أنيق»، مع أن تصميم ثيابهن كان مشابهاً لتصميم ثياب الرجال[٢٠]. وكنّ يجدن متعة كبيرة في زيارتهن للحمامات، حيث كن يجتمعن معاً وهن يرتدين عباءات بالغة الجمال، وينغمسن في ملاذّ الأطعمة[٢١]. وفي هذا الجو من الخمول، لم يكن من دافع أو خيار لديهن إلا لإشباع رغباتهن؛ فأطفالهن إن كانوا رضّعاً، فالخدم يؤدون معظم المهام الطبيعية التي كان على هؤلاء النساء أداؤها، أما تعليم الذكور من أولادهن، فكان موكولاً إلى الطواشي والمربين والمعلمين.

وعلى الرغم من كون الصفويات تابعات كزوجات أو أمهات، لم يعنِ هذا كونهنّ بلا مشاعر أو إرادة. فربما لم يعبّرن مراراً عن مشاعرهن، لكن لا شك يختمر فاعليتهن إذا ما تبدت؛ فقد كتب شاردان يقول:

«لا تلقي النساء ـ وخاصة ذوات المنزلة الاجتماعة العليا ـ في عموم

(١٧) Du Mans, *Estat de la Perse en 1660*, p. 107.

(١٨) Chardin, *Voyages en Perse et autres Lieux de l'Orient*, vol. 3, p. 405.

(١٩) المصدر نفسه، ٣/ ٤٠٧.

(٢٠) Tavernier, *Voyages en Turque, en Perse et aux Indes*, vol. 2, p. 367.

(٢١) Du Mans, *Estat de la Perse en 1660*, pp. 142-148.

الشرق بالاً لمواراة مشاعرهن، وهذا ما تسبب في جعلهن دائماً في حالة من الإثارة»[٢٢].

كانت مراسم الجنازة للرجال هي نفسها التي تقام للنساء، وإن كانت النساء محجوبات عن المشهد العام[٢٣]. وكان حزنهن يأتي على نحو الولولة بأصوات عالية في أثناء موكب الجنازة؛ «فقد كنّ يَنُحن طويلاً، وترى الأرامل نائحات مع جاراتهن وقريباتهن، ويبقين ثلاثة أيام بعد موت المتوفى دون تغيير ملابسهن. وتحلق النساء رؤوسهن، وينذرن الترمل، ولا يُعِرْنَ مظهرهن اهتماماً؛ فيرتدين ملاءات أو ثياباً وضيعة»[٢٤]. وبعد الدفن، تذهب القريبات والصديقات جماعات ليطفن بالمقابر، وكانت المراسم الدينية تقام للموتى، حيث تسهم فيها العائلات بالتصدق والتعبد على المقابر.

وكان الفرس يؤمنون بالخرافات إلى حدٍّ بعيد فيما يتعلق بالعوامل غير المنطقية التي ألقت بظلالها على الوقائع البشرية بتصورهم، فتراهم لا يستنزلون المصائب بعمل أيِّ نشاط في الأيام أو الأوقات التي يرونها مشؤومة[٢٥]. وآمنت النساء أيضاً بكثير من الخرافات، وخاصة ما يتعلق منها بالعقم الذي عددنه عاراً، وهو ما يبرر اتخاذهن كل التدابير اللازمة للوقاية من آثاره البغيضة. وقد أشار شاردان إلى موقفين من هذا القبيل: أولهما «احتفال البَهُراه» Bahoura، وهو احتفال يقام للعقيمات من النساء اللاتي يترددن على الشوارع طوال اليوم، ويصلين ويصمن، ويلتمسن الصدقات التي تُقدَّم لهن في صورة مواد صالحة للأكل كالزبد والأرز والدقيق، والأطعمة المعلبة، فتصنع تلك النساء من هذه المواد أطباقاً للمحسنات. أما ذوات الشأن والحسب المحجوبات من الظهور في الشوارع، فيرسِلن خدمهن لعمل أطباق على هذا النحو؛ نيابة عنهن. وكان يُعتقد أنه لا بد أن أزواج هؤلاء السيدات العقيمات قد كسبوا أموالهم بطريق غير مشروع، ومن ثمّ يجب أن

---

(٢٢) Chardin, *Voyages en Perse et autres Lieux de l'Orient*, vol. 7, p. 314.

(٢٣) Du Mans, Ibid., pp. 88-91.

(٢٤) Fryer, *A New Account of East India and Persia being Nine Years' Travels, 1672-1681*, vol. 3, p. 130.

(٢٥) بالنسبة إلى التنجيم مثلاً، نجد أن الشاه كان معه دائماً ثلاثة أو أربعة منجمين يخبرونه عن أكثر الأوقات سعداً أو يُمناً، أو أكثر الأوقات نحساً، انظر: Tavernier, *Voyages en Turque, en Perse et aux Indes*, p. 350.

تكفر الزوجات عن ذنوب أزواجهن ببذل الصدقات، فيُزلن وصمة العقم التي ابتُلين بها[٢٦]. وفي موقف آخر، كان شاردان بالقرب من البقعة الهارونية، وهي مقام صفوي قديم في أصفهان يُعتقد أنه فأل خير على النساء العاقرات، فاقتربت منه امرأة ظنها عاهرة من طرازٍ راقٍ، وعرضت ـ بصحبة أخريات ـ عليه زبيباً وجوزاً. ولم يكن قد مر على وصوله إلى أصفهان وقت طويل، وكان قلقاً مما يمكن أن يترتب على دنوه من عاهرة كهذه، فرفض ما عرضته عليه ومضى. وعرف لاحقاً ـ بعيداً عن شبهة المجون في هذا الموقف ـ أن تصرفه ربما مثّل إهانة لتلك المرأة؛ لكونها حُرِمت من فرصة تُداوي بها عقمها، وهذا برفضه لفتة الإحسان البسيطة هذه منها[٢٧].

ويرى كلٌّ من تافيرنييه وشاردان وفراير أن رجال الفرس كانوا بخاصةٍ أكثر رهفاً بمفاتن الفارسيات، فيقول فراير:

«كانت الحياة المُغْرقة في الشهوات البركةَ الوحيدة على أرض الفرس، وكذا في الجنة لديهم، وهذا يتفق بخاصة مع مناخ بلادهم وطبعهم أكثر من أيّة أمة أخرى»[٢٨].

كان فراير مقتنعاً بأن «الخير الأسمى لديهم كان موجوداً في مثل هذه الحسيات»[٢٩]. ومن المتوقع أن نجد دو مان يتخذ موقفاً أكثر انتقاداً من هذا الأمر بصفته راهباً كبُوشيّاً، فيكتب عن احتفاظ الطبقات الحاكمة بأكبر عدد من الفتيات قدر استطاعتها لتقديمهن إلى أولادهم؛ تدليلاً لهم:

«ليس من وجود لسمة العفة الجميلة ـ التي نخلص إليها من البشرية؛ لتسمو بنا إلى عالم الملائكة ـ إلا في العُنَّة. إن هؤلاء القوم يشبهون آشوربانيبال (إمبراطور آشوري اشْتُهر بالانغماس في الملذات)؛ فكلهم منغمسون في الوحل»[٣٠].

---

(٢٦) Chardin, *Voyages en Perse et autres Lieux de l'Orient*, vol. 9, pp. 117-20.

(٢٧) المصدر نفسه، ٧/ ٤٤٧ ـ ٤٤٨.

(٢٨) Fryer, *A New Account of East India and Persia being Nine Years' Travels, 1672-1681*, vol. 3, p. 112.

(٢٩) المصدر نفسه، ٣/ ١١٢.

(٣٠) Du Mans, *Estat de la Perse en 1660*, p. 125.

ومع هذا، كان الاستهزاء بالأعراف الاجتماعية يُواجَه بالقصاص من فاعله. ويشير هيربرت إلى أمر رآه في ليلة قضاها بطهران يوضح خطورة التصرفات الطائشة التي قد تحدث عن غير عمد:

«كان البيت الذي نقطن فيه يعلو على جميع البيوت الأخرى، فأستطيع من شرفته أن أرى المدينة كاملةً، وفوق سطح كل بيت فُرُش ينام عليها الرجال، كلٌّ مع حريمه؛ فمنهم نائم من حوله ثلاث نساء، ومنهم من ينام وحوله ست نساء، بل قد تجد اثنتي عشرة حسناء جوار أحدهم. وفي الحقيقة، كانت مشاهدتي لهم تصرفاً طائشاً؛ فقد جرى العرف عندهم على معاقبة من يفعل ذلك بتهديده، ثم بإطلاق سهم على رأسه التي تجرأت على هذا الفعل»[٣١].

لم يكن التهديد تافهاً؛ ففي عهد الشاه عباس الأول (٩٩٦هـ - ١٠٣٨هـ/ ١٥٨٨م - ١٦٢٩م)، كادت الغيرة أن تذهب بعقل أحد قادته، وثارت ثائرته من الناس المُطِلّين على سور حديقته، حتى إنه رماهم بالسهام مرات عدة قبلاً. ولسوء حظه، قُتِل أحد خدام الشاه في إحدى هذه الرميات، فدفع هذا القائد لقاء ذلك حياته[٣٢]. ويرى شاردان أن الفرس كانوا يميلون إلى الانغماس في شهوانية مفرطة، ولهذا كانت غيرتهم أكثر حدة بالتناسب مع هذه الحياة[٣٣].

على الرغم مما سبق، نرى جوانباً من حياة الفرس بعيدة عن التصرفات الاستعلائية للنخبة الحاكمة، ورغباتهم الجامحة التي كانت تراعي المظهر العام، وإن كانت غير معكوسة مراراً في أعمال هذا العصر. فهذا هيربرت يكشف عن انطباع له عن حياة أكثر هدوءاً وريفيةً، فيصف في تعجب لقاءً لطيفاً على ضفة النهر في مدينة «آمول»؛ قائلاً:

«الناس هنا لطفاء جدّاً، والنساء يتمتعن بتمام الجمال والأناقة. فذات يوم إذ كان الحر شديداً، ذهبت إلى جانب الماء، وكان الموضع بالقرب من

(٣١) Herbert, *A Relation of Some Years Travaile Begunne Anno 1626*, p. 115, and Fryer, Ibid., p. 130.

(٣٢) Chardin, *Voyages en Perse et autres Lieux de l'Orient*, vol. 4. pp. 429-430.

(٣٣) المصدر نفسه، ٣/ ٤١٤ - ٤١٥.

الجسر الذي مررنا عليه إلى المدينة في الليلة الماضية، فترجلت من عربة الجياد لأستظل بشجر الحور المنتشر في هذا المكان، وبينما أنا أفكر، إذ بسبع أو ثماني حسناوات يخرجن بغير خجل عرايا من النهر، يتعجبن من هيئتي؛ إذ لم يرين أوروبياً هناك من قبل. فمنهن من تعجبت من ثيابي، ومنهن من تعجبت من مهامزي، وأخريات يعجبن من شعري؛ لكونه مختلفاً عما هو سائد هناك، فخالجتني نفسي من صراحتهن، فمضيت عنهن. وعرفت بعد ذلك أن لدى النساء هنالك عادة مستحدثة، فحين يخلد الرجال إلى النوم قائلة النهار، تذهب النساء، فمنهن من يستمتعن بالنهر، ومنهن من يستفقن بالماء من الحَرّ، وهنالك ترى كثيرات وردن النهر لأيٍّ من الغرضين»[٣٤].

وكان فراير وآدم أولياريوس ـ اللذان زارا فارس من عام ١٦٣٦م حتى ١٦٦٧م ـ وكذا لوبرون Le Brun ـ الذي زارها عام ١٧٠١م ـ يتلقون المؤن من القبائل في أثناء أسفارهم في بعض الأماكن دون إحراج، فيقول فراير:

«كانت نساء الريف يوقفننا، ويُحضرن لنا الجبن والزبد الذي يصنعنه أمام أعيننا، ويستخدمن قربة من جلد الماعز لخض اللبن حتى ينتج الزبد»[٣٥].

ويشير لوبرون أيضاً إلى أصناف من الأطعمة في الجنوب كانت تأتي بها نساء يبعن الزبد واللبن، والبيض والدجاج[٣٦]. ولكن فراير كان يجد السفر شاقّاً، فالطرق صعبة وخطيرة، والنُّزل كانت سيئة:

«عندما تذهب إلى النُّزل لا تجد مضيفاً، ولا فتيات يرحبن، ولا أثاثاً. لا شيء سوى الجدران. ولم تكن الغرف نظيفة، ولم يكن من وسيلة من وسائل الترفيه، فلا نساء يغنين أو يعزفن؛ تسلية للمسافرين الذين أنهكهم السفر، بل كانت الغرف مغطاة بالروث والقذارة»[٣٧].

---

(٣٤) المصدر نفسه، ٢/ ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٣٥) Fryer, Ibid., vol. 2, p. 130.

(٣٦) Cornelius Le Brun, *Voyages par la Moscouie en Perse, et aux Indes Orientales*, 2 vols. (Amsterdam: Freres Wetstein, 1718), vol. 2, pp. 318-319.

(٣٧) Fryer, Ibid., vol. 2, p. 184.

انتشرت العاهرات ببلاد فارس في العهد الصفوي. ونظراً للتزمت الديني الذي حُرِّمت بسببه الموسيقى، كانت العاهرات يعزفن الموسيقى، وكانت أنشطتهن تتعدى الإشباع الجنسي لتصل إلى الرقص والغناء. وقد أعطاهن ذلك مساحة كبيرة للعمل على مختلف المستويات، فأوفرهن حظّاً ذاع صيتها، وأُتْرِفت حياتها كمحظيات، أما أقلهن حظّاً فيجمعن بالكاد أقواتهن من حثالة المجتمع. وقد كتب فراير بوجود:

«عاهرات مكلفات في هذه المدينة (أصفهان)، تطلب الواحدة منهن مائة تومان في الليلة الواحدة، ويتوقعن استضافة بمائة تومان أخرى. ومع كونهن كذلك، فهن يَفُقن المليكات جمالاً ودهاءً، ولهن في المدينة حضور غلبن به أكثر النساء ثروةً»[٣٨].

عاش شاردان نفسه في بيت بوسط أصفهان كانت تقطنه من قبل إحدى المحظيات، وكان البيت يقع في حي يسكنه كبار المسؤولين. وعندما وصل شاردان إلى أصفهان للمرة الأولى عام ١٦٦٤م أو ١٦٦٥م، كان البيت مملوكاً لمحظية مشهورة بمالها وجمالها. وعاش شاردان بعدها في هذا البيت مدة عامين، وقد وصف هذا البيت قائلاً:

«البيت جوهرة حقيقية... مكوّن من غرفة معيشة كبيرة وردهتين، وثلاثة حمامات خارجية صغيرة الحجم، لكلٍّ منها مستويان ومراحيض ومختليات صغيرة، لكلٍّ منها شكل مختل؛ فواحد مربع، وآخر مثلث، وثالث بشكل صليب، والأخير مسدس. وكل الأسقف مصممة بطرز مختلفة، والألوان ما بين أزرق ومُذَهَّب، مزخرَفةً على نحو يثير مباهج الحب»[٣٩].

وكان الباب الرئيس مغطى بشرائط حديدية؛ لأن بعض الشباب حاولوا الدخول إلى البيت ذات ليلة، ولكنهم فشلوا، فأشعلوا النيران في الباب. وقد حاولت المحظية وقتها أن تدافع عن نفسها بخنجر، ولكنهم تمكّنوا منها وقتلوها على الفور. وكانت تلك النهاية حزينة مشوبة بسخرية؛ فالمحظية كانت قد عافت حياة الفسق والفجور، وذهبت إلى الحج. ويقول شاردان إنه

---

(٣٨) المصدر نفسه، ٣/١٧٨.

(٣٩) Chardin, *Voyages en Perse et autres Lieux de l'Orient*, vol. 7, p. 411.

بالقرب من هذا البيت، بيت مشابه له تقطنه سيدة مع فتيات لها، وكنّ جميعاً إماءً جورجيات، وكنّ بالغات الجمال والفتنة[٤٠].

ويقول شاردان إن عدد العاهرات المسجلات رسمياً في أصفهان، اللاتي كنّ يدفعن الضرائب للدولة، كان يتراوح بين اثنتي عشرة ألفاً وأربعة عشرة ألفاً، بخلاف اللاتي يعملن بشكل حر. وكنّ جميعاً يدفعن للدولة ثمانية آلاف تومان؛ أي ما يعادل ستة وثلاثين ألف جنيه فرنسي آنذاك. وكان لدى بعض المسؤولين في بلاد فارس، بفضل مناصبهم، فرقهم الخاصة من الموسيقيات والراقصات، وكنّ بدون استثناء عاهرات[٤١]. وكنّ يعملن بالغناء أيضاً، إلا أن شاردان يقول إن أصواتهن لم تكن جميلة. ومن ناحية أخرى، تجدهن «رشيقات القدّ على نحو لا نظير له؛ فيدرن ويقفزن بخفةٍ، حتى إن العين لا ترى كيف يفعلن هذا، متفوقات بهذا على أفضل المهرجين والبهلوانات لدينا. تراهن يثبن إيقاعاً باليد والركبة، وبرقصهن مائة حركة للرشاقة الفائقة»[٤٢].

وكان لهن رواج في المناسبات جميعاً، العام منها والخاص، حيث عُدَّ الموسيقيون والراقصون في هذه الفرق الممثلين والمحاكين في الشرق؛ فلا يُقام في فارس، أو في جزر الهند الشرقية احتفالٌ دون حضورهم[٤٣]. وغالباً ما كانوا يسافرون في مجموعات، ويستخدمون وسائل التنقل البسيطة الخاصة بهم، وكان تنظيمهم أيضاً بسيطاً. وكانت للشاه مجموعة مؤلفة من أربعة وعشرين فرداً هم الأكثر موهبة من بين الجميع، في حين كانت فرق الفنانين في الأقاليم لا تزيد عن سبع أو ثماني فرق.

وكان البارعون من الممثلين الهزليين ينالون مكافآت كبيرة، وقد يُنعِم الشاه وموظفو البلاط عليهم بالكثير من الهدايا. وقد كتب شاردان ذات مرة أنه زار اثنين من الممثلين من خاصة الشاه عباس الثاني (حكم ١٠٥٢هـ ـ ١٠٧٧هـ/ ١٦٤٢م ـ ١٦٦٦م)، وكان على كلٍّ منهما من الجواهر ما يساوي

(٤٠) المصدر نفسه، ٧/ ٤١٤.
(٤١) المصدر نفسه، ٧/ ٢٠٥.
(٤٢) المصدر نفسه، ٧/ ٢٠٦.
(٤٣) المصدر نفسه، ٧/ ٢٠٧.

عشرين ألف إيكو (وحدة نقدية أوروبية)[٤٤]. وقد دُعِيَ مرة أخرى في اليوم التالي، فكتب عن ذلك:

«كانت سُكناهم فخمة ومترفة، وكانت بيوت المحظيات زاخرة بالعطور؛ نظراً لكونها أسمى أنواع الرفاهية في الطقس الحار»[٤٥].

وكان يُكتب بجانب أسماء العاهرات الرسوم التي تدفعها كلٌّ منهن، وكانت تلك الرسوم لا تقلّ عن تومان. فإذا لم تصل إحداهن إلى المستوى المطلوب، استُثنيت وفُصِلت من المجموعة لتأخذ غيرها مكانها. ومنهن من كانت تترك العمل بعد أن تُكوِّن ثروة، وكثيرات منهن صرن إلى الفقر؛ لبذخهن في الإنفاق. وكان من الممكن تمييز العاهرات في بلاد الفرس أكثر من أيّ مكان آخر، فعلى الرغم من كونهن محجبات كغيرهن من النساء، كنّ يرتدين شريطاً رقيقاً مميزاً على ثيابهن. وباستثناء كون حُجُبهن أقصر وأقل إحكاماً من حجب السيدات المحتشمات، إلا أن سلوكهن، وهيئة مشيهن يجعلان التعرف إليهن سهلاً ومن الوهلة الأولى. وترى المسجلات منهن اللاتي يدفعن الضرائب، وقد كوَّنَّ نقابة لها رئيسها وموظفوها. وقد كتب شاردان عن أجورهن الباهظة، فيقول: «لم أجد النساء في أيّ بلد يبعن أنفسهن بغلاء إلا في هذا البلد. ففي السنوات الأولى من ممارستهن، لا يمكن للمرء أن يستمتع بواحدة منهن بأقل من خمسة عشر أو عشرين بيستولاً (عملة أسبانية قديمة)»[٤٦].

وبوجه عام، يرجع غلاء أجورهن إلى أسباب كثيرة؛ فمع وجود الكثيرات منهن، كان من المتوقع أن يخرق سوقهن، ومن ثمّ تتضاءل الأموال التي يتقاضينها. وكانت هناك فرصة كبيرة لشراء الإماء، وكان لكل رجل أن يتخذ منهن أربع زوجات إذا كان قادراً على الإنفاق عليهن. كما كانت الزيجات المؤقتة مباحة. ولم يكن لدى الشباب المخادع الكثير من المال، وكانوا يتزوجون في سنٍّ مبكرة نسبيّاً. ويفترض الرحالة الأوروبيون أنه كان ينبغي أن يوضع الطلب على العاهرات في الحسبان، فالطقس الحار كان

(٤٤) المصدر نفسه، ٢/ ٢١٠.
(٤٥) المصدر نفسه، ٢/ ٢١٠.
(٤٦) المصدر نفسه، ٢/ ٢١٢.

يحفز الرغبة الجنسية، وكذلك مهارات الفتيات اللاتي كنّ على قدر كبير من السّحر والفتنة. ولهذا قيل إن سبب إفلاس الدول التي يمثل الشباب القطاع الأكبر من سكانها يرجع إلى سعيهم وراء المحظيات، فإذا وقع أحدهم في حب محظية، فلا يقدر أن يتركها حتى تتمكن هي من التخلص منه، وكان ذلك يحدث فقط بعد أن تستنزف آخر درهم لديه(٤٧). وكان يُنظر لوقوع الرجال في شباك إحداهن باعتباره أحد المهلكات. وكان الشعر مليئاً بالقصص التي كانت تحذر من ذلك، فالرجال يَسِمُون أجسادهم بعلامات تدل على رغبتهم الجنسية المتوقدة، وكلما كانت العلامات أوسع، كان شغفهم أكبر(٤٨). ولم يكن العنان مطلقاً للحب إلا في بلاد فارس، حيث نجد، على سبيل المثال، أن الشاه إسماعيل الأول قد أرسل ابن أحد التجار إلى مدينة البندقية ليبيع بضاعة من الحرير نيابة عنه.

«وما إن وصل الفتى الفارسي إلى المدينة حتى أقام في نزل فخم، وتحمل نفقات كبيرة، كان الجانب الأعظم منها على المحظيات. وكان عليه أن يبيع بعضاً من الحرير؛ كي يتمكّن من الوفاء بهذه النفقات. وكانت النفقات تتزايد بشكل يومي»(٤٩).

وكان من المتعارف إليه أن إنفاق الأموال يكون مرتبطاً بطلب المحظيات، فقد كان الرقص فقط يتكلف بيستولين لكل راقصة، ومع هذا لم يكن هناك حدٌّ أقصى للتكلفة، فقد كانت تعتمد على جودة الأداء. وإذا كانت المناسبة حفلاً خاصّاً لأحد الأفراد، فإن الثمن يكون محدَّداً ومتفقاً عليه مقدماً. وكان النساء يأتين على جياد ومعهن خادم أو اثنان ووصيف، وكنّ يأتين معهن بكل الأغراض التي يحتجن إليها. ويحكي شاردان عن إحدى المحظيات التي عرض عليها أحد المسؤولين عشرة بيستولات، فقالت إنها لا تأخذ أقل من ثلاثين بيستولاً في الليلة الواحدة. وفي النهاية أخذت ثلاثين بعد أن أُجبرت على أن تبقى ليلتين، وتُرفِّه عن جميع ضيوف زبونها(٥٠). وكانت المحظيات المسجلات اللاتي يدفعن ضرائب يقمن معاً

(٤٧) المصدر نفسه، ٢/ ٢١٢.
(٤٨) المصدر نفسه، ٢/ ٢١٣.
(٤٩) Tavernier, *Voyages en Turque, en Perse et aux Indes*, vol. 2, p. 69.
(٥٠) Chardin, Ibid., vol. 2, pp. 214-215.

في نُزُل لا يقيم فيه غيرهن. ولم يكن في بلاد فارس أماكن تُستأجر للمبيت، ولكن كان هناك رَبْعٌ سيئ السمعة في أصفهان يُعرف برَبْع السافرات أو حاسرات الرءوس، بالقرب من مسجد فتح الله[٥١]. ومنذ الأيام الأولى التي أصبحت أصفهان فيها عاصمة، «كانت العاهرات ينتشرن في المدينة كأسراب من الغربان مع حلول الليل، فيذهبن إلى النزل؛ بحثاً عن العمل»[٥٢].

أما فيما يتعلق بوقوع اضطرابات تسببت بها بعض العاهرات، فليس من دليل كافٍ على هذا، إلا أن بعض التعليقات العَرضية تشير إلى وقوع حوادث من هذا القبيل؛ فقد عوقبت إحدى السيدات التي دفعت بناتها إلى البغاء بأن ألقيت من فوق برج عالٍ، وأكلت الكلاب جسدها[٥٣]. وفي موضع آخر، كانت اثنتان من المحظيات تحتسيان الخمر معاً في البلاط الملكي، فوقع شجار بينهما، فصفعت إحداهما الأخرى. سمع الشاه شجارهما، فطرد المذنبة منهما من الخدمة في البلاط الملكي، ودفعت غرامة جزاء ما فعلته[٥٤].

ومن القضايا المهمّة في أواخر التاريخ الصفوي تلك المتعلقة بالدور السياسي لنساء الحريم الملكي، وأثرهنّ في مجريات الحكم. وبصرف النظر عن رأي الأجيال التالية الذي لم يكن مُرضياً في مثل هذه الأمور، فإن كتابات المعاصرين كانت تنتقد أثر هذا الأمر في الحياة العامة، وفي سلامة الحكم الملكي انتقاداً شديداً. فمن وجهة نظر لوبرون، كان الشاه سلطان حسين (حكم ١١٠٥هـ ـ ١١٣٥هـ/ ١٦٩٤م ـ ١٧٢٢م) آخر الشاهات الأقوياء الذين تربعوا على عرش إمبراطورية كانت «واحدةً من أكثر ممالك الأرض استبداداً وقهراً»[٥٥]. وقد «تربى الشاه سلطان حسين بين أربعة جدران دون تعليم، ودونما أدنى قدر من الوعي بما يجري في العالم، فقد كان مثل نبتة ذابلة في التربة يعوزها دفء الشمس الذي يكتنف الحياة»[٥٦].

---

(٥١) هناك الكثير من المراجع عن تلك المنطقة التي كانت تسمى «الضوء الأحمر»، انظر: المصدر نفسه، ٢/٢١٥ ـ ٢١٦، وج ٧، ص ٤١٧.

(٥٢) المصدر نفسه، ٦/٢١٦.

(٥٣) المصدر نفسه، ٦/ ١١٧.

(٥٤) Tavernier, Ibid., vol. 2, pp. 191-192.

(٥٥) Le Brun, *Voyages par la Moscouie en Perse, et aux Indes Orientales*, vol. 1, p. 205.

(٥٦) المصدر نفسه، ١/٢٠٦.

إنه لم يتعلم أيّ شيء عن التاريخ أو السياسة أو السلوك القويم؛ فقد تُرك للطواشية والنساء، «فعرض لكل ألوان الشهوات»[٥٧]. وكانت المسكرات والمخدرات تدفع به إلى منتهى التلذذ الحسي. وبعد وصوله إلى العرش، لاقى الكثير من التملق والتبجيل، وحِيل بينه وبين وقائع الحياة من طريق وزرائه الذين ألقوا على عينيه حجب الجهل، وقاموا له قوادين يلبون رغباته الجنسية، بدلاً من حثّه على الاهتمام بشؤون الحكم التي دائماً ما تركها من أجل فُرُشٍ وكأس. ونظراً لغياب القيادة، تمزق البلاط الملكي شِيَعاً، فما يُقيل عثرة حتى تتلقفه أخرى، وشاعت المحسوبية والنفعية[٥٨]. وقد رسم شاردان صورة مشابهة وحيويةً بالقدر ذاته عن عهد أبيه الشاه سليمان[٥٩]. وقد وصل الشقاق والفساد في عهد الشاه سلطان حسين إلى الحكومة. وفي هذا الصرح الآيل للسقوط، مثّلت النساء مركزاً منافساً للسلطة، فكما يقول لوبرون: «كانت المتع الحسية متاحة ليل نهار رهن إشارة، فأجمل الحسناوات يؤتى بهن من جورجيا وأرمينيا ليودَعن في الحريم»، ولم يكن الشاه يطيق انتظاراً حتى تصل حسناواته، بل كان يخرج بحثاً عنهنّ، حيث كنَّ وعلى الفور:

«فكان الشاه إذا خرج إلى الصيد، يُبعِد رجاله بضعة أميال عن بيوتهم، ليستمتع بالقنص، وصيد الأسماك، والمرح مع أزواج هؤلاء الرجال»[٦٠].

وقد ذكر فراير أموراً مشابهة تماماً عن رغبات الشاه سليمان الجنسية، فقال:

«أمر الشاه سليمان موظفي البلاط الملكي أن يُحضروا له من زوجاتهم مَن كن ملائمات ليبقين معه طوال الوقت، فيستمتع بهن. . . ولم يكن يعفي من تلك الخدمة أيّ رجل يُعرف عن زوجته جمالها. فما إن يصل الخبر إلى قوادي الشاه، يجوبوا ربوع المدينة؛ بحثاً حتى يجدوا مراده. وبأيّ حي في المدينة يمر الشاه، يحرم على الرجال البقاء في البيوت حتى يمضي، في

---

(٥٧) المصدر نفسه، ١/٢٠٦.

(٥٨) المصدر نفسه، ١/٢٠٦ ـ ٢٠٨.

(٥٩) Chardin, *Voyages en Perse et autres Lieux de l'Orient*, vol. 6, p. 117.

(٦٠) Le Brun, Ibid., vol. 1, p. 206.

حين يُسمح، بل يجب على النساء البقاء حتى يذهب إلى حيث شاء... فالشاه طاغية في عرينه، ومعه عاهراته يُشبعن بهيميته»[٦١].

فإذا شاء الخروج في موكب مع نسائه من الحريم إلى الشوارع، أو إلى الريف، «كان المنادي العام يعلن أنه قبل خروج الموكب بيوم يُحظر السير؛ منذراً بعقوبة الموت لأيّ رجل تنتهك قدماه مسير موكب الشاه... فيتبختر الشاه ديكاً على رأس جيش من الأمازونيات»[٦٢]. وقد كان الملك يتوقع أن يجد ما يرغب فيه في الأرمينيات من الجُلْفا من استسلام لرغباته، وقد وقع اختياره في بعض الأحيان على زوجات كبار التجار[٦٣]، فكانت نساء رعايا الشاه رهن إشارته. كما نجد أن الشاه عباس الثاني بعد منادمته مع تافرنييه، عرض عليه أن يختار واحدة من اثنتي عشرة محظية، ولكن تافرنييه مازحه قليلاً، متجنباً ما عرضه، وموضحاً أن تصوره عن الزواج لا يسمح له بأن يتزوج امرأة أخرى[٦٤].

وفي بعض المواقف طلب الشاه من محظياته أن يفعلن أشياء، فامتنعن وعارضنه فيها. ومن هذا ما وقع عندما كان الشاه مخموراً، وطلب من ثلاث فتيات أن يسكرن معه، فأبين، فأعاد عليهن طلبه مراراً، فاشتد غضبه من استخفافهن بأوامره، وأمر بربطهن، والإلقاء بهن في نار عظيمة، فأُحْرقن فيها أحياءً[٦٥]. ووقع نفس الأمر في موقف آخر عندما رفضت إحدى الفتيات أن تشرب الخمر، فأمر بإحراقها حية. وأُوكل أمر موتها إلى أحد الطواشية، فأخذت الطواشي بها الشفقة، وظن أن الشاه سيعفو عنها بعد أن يفيق من سكره، فلم ينفذ العقوبة، فكان جزاؤه على هذه الشفقة الموت، في حين أُجّل تنفيذ العقوبة في الفتاة. وربما كانت هذه هي الطبيعة الاعتباطية لعدالة الشاه[٦٦].

وفي عهد الشاه سليمان، وقعت إحدى راقصات الفرقة الملكية في غرام

---

(٦١) Fryer, *A New Account of East India and Persia being Nine Years' Travels, 1672-1681*, pp. 41-42.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٦٣) Du Mans, *Estat de la Perse en 1660*, p. 28.

(٦٤) Tavernier, *Voyages en Turque, en Perse et aux Indes*, vol. 2, pp. 187-188.

(٦٥) المصدر نفسه، ٢/ ٢١٥.

(٦٦) المصدر نفسه، ٢/ ٢١٥ ـ ٢١٦.

«نصر علي بيك»، واحد من حاشيته المقربين، ورأى الشاه سليمان غيابها عن حفلات القصر، وكان مولعاً بها. فلما رآها مرة أخرى، سألها عن سبب الغياب، فادعت المرض، فتعجب الشاه من سريع شفائها، فأوضحت له أنها كانت تتداوى بالخمر في بيتها؛ ولكن الشاه لم يصدقها، فاعترفت له أنها شربت الخمر مع نصر علي بيك، فتظاهر الشاه باللامبالاة حيال أمرها، وأقنعها أن تكشف له أسرار عشيقها. وفي النهاية غضب الشاه غضباً شديداً من استخفاف رجل حاشيته المقرب بهربه مع واحدة من راقصاته، فقرر الانتقام لنفسه من نساء الفرقة الملكية جميعاً، فأحالهم إلى عاهرات عاديات، ووزعهن على الحراس(٦٧).

وعندما اعتلى الشاه سليمان العرش، لم يكن يرى سوى النساء والطواشي، ولم يكن له بـ«فن الحكم» علماً، وعلى هذا النحو شرع يحكم البلاد، «ولم يجحد من نسائه ورغباته شيئاً»(٦٨). ولم يمضِ الكثير من الوقت حتى هيمنت الملكة الأم عليه، وأدارت شؤون المملكة، وتواطأ معها في هذا اعتماد الدولة سارو تقي، بفاعلية من الحريم الذي بسطت عليه نفوذها، وصارت لها السلطة الحقيقية(٦٩). وبناءً على توصية الملكة الأم مراراً، كان الحريم من وقت لآخر يتخلص ممن يمكن الاستغناء عنهن، وكانت كثيرات منهن متزوجات من بعض المسؤولين. وأحياناً كان يميل الشاه إلى الانتقام منهن، فيقوم بإذلالهن إلى أقصى درجة ممكنة، فمن ذلك مثلاً أن فتاة نبيلة شركسية استجلبت على نفسها غضب الشاه؛ إذ تزوجت من ابن الكوَّاء الملكي، وما أغضب الشاه أن الزوجين كانا يعيشان في سعادة. فلما مات الكواء، تقدم ابنه لشغل محل أبيه، فسأله الشاه في غضب يهتاجه هل احتفل بزواجه الميمون، فاعترف الشاب بأنه لم يكن يملك ما يكفي من المال لإقامة هذا الاحتفال. فأمر الشاه بإقامة احتفال، وفيه مُدِّد جسد الفتى على لوح خشبي، وأن يثقَّب جسده، وتُملأ الثقوب بالزيت والفتائل كفتائل

(٦٧) Chardin, *Voyages en Perse et autres Lieux de l'Orient*, vol. 2, p. 86.

(٦٨) Tavernier, Ibid., p. 220.

(٦٩) كان لأمّ الشاه مكانة كبيرة في قلبه، فيمكن أن نقول إنها كانت أكثر من وصية عليه، وكانت تتحدث إليه بأمانة أكثر من أيّ شخص آخر، وكان يجدها أهلاً للتدخل في الحكم، فكانت تعتني بشؤون الدولة، انظر: Chardin, Ibid., vol. 9, p. 86.

الشمع، وأن توقد الفتائل بالنار. وعَدَّ شاردان هذا المشهد المريع مثالاً على «جنون الحب؛ إذ يهيج أمراء الشرق الذين لا قبلة لسلطتهم ولا حد إلا النزوات»(٧٠).

وحتماً، كان الحريم مكاناً للمشاعر العميقة، وإشباع الشهوات، حيث لم تكن العلاقات الجنسية السحاقية، ومداعبة الطواشي بديلاً عن غفلة الملك فحسب، بل كانت تجارب ومشاعر بعيدة عن سيطرته. فمن هذا مثلاً ما ثار بين الملكة الأم أرملة الشاه عباس الثاني، وأم الشاه سليمان؛ إذ وقع نزاع في مجلس الدولة الذي انعقد في قزوين بشأن وراثة العرش. وما إن صدر القرار، ووصل خبره إلى أصفهان، لم يكد أحد يصدقه، وأصبحت الساحة مهيأة لما يشبه واحدة من مسرحيات «جان راسين» **Jean Racine**، تراجيديا الصراع بين العاطفة والواجب. فلطالما اسْتُبعدت الملكة الأم من جانب زوجها المتوفَّى الذي ترك ولدين كلاهما مؤهل لخلافته من زوجتين مختلفتين، وكانت على يقين من أن الطواشي الذين أُرْسل بهم من قزوين قد تلقوا أوامر بقتل ابنها. وفي الاشتباك المعقد بين طواشي الحريم وموظفي البلاط، كانت الملكة الأمّ عرضة للهجوم تحدق بها خواطر متناقضة من الخوف والحزن والتحدي في سعيها لإنقاذ حياة ابنها، فقد اختلط الحزن بالغضب، وامتزجت صرخات الاسترحام بالإهانات. وأخيراً، في إيماءة استسلام يائسة، سمحت لأحد الطواشي بأن يأخذ ابنها بعيداً، وأن يعترف بابنها كشاه، وذلك بعد أن أخذت سيف الطواشي، وأخذت العهد عليه بأنه سيحمي حياة ولدها، أو يموت دون ذلك. وكان الشاه الصغير في حالة من الرعب، فأسلم نفسه للأمر ليؤخذ به بعيداً وسط انهمار الدموع، ليذهب من الحريم إلى حيث سيتولى مسؤولياته الجديدة.

إن مثال أم الشاه سليمان يبين لنا مدى القوة التي كان يمكن أن تُستمَد من داخل الحريم. فهي لم تثبت وجودها في أعلى مستويات الحكومة فحسب، بل كانت تتدخل في الحياة الخاصة لولدها؛ فقد حدث أن تُيِّم الشاه بفتاة من علية القوم، فأصرّت أمه على أن يتركها، وأن يُعقد قرانها على رجل لم يكن مناسباً لها. ونظراً لأن أوامر الأمّ لم تكن قابلة للنقاش،

---

(٧٠) المصدر نفسه، ٩/ ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

عُقد قران الفتاة على هذا الرجل، وما إن انعقد العقد، أرسلت الفتاة مَن أخذ هذا الزوج المسكين، وأوثقه وضربه حتى الموت. وعلم الشاه بعد ذلك أنها إذا لم تستطع أن تتزوج من أفضل الأزواج، فلن تقبل بأحقرهم، فتأثر بموقفها، وعفا عنها، مع أن الملكة الأم كانت تشعر بالإهانة من تحدي ولدها لها(٧١).

وكما كان للشاه حدائقه الرسمية ومنتزهاته الخاصة، كذلك كان لنساء الأسرة الملكية حدائقهن ومنتزهاتهن الخاصة، كتلك الحدائق والمنتزهات الخاصة بأمّ الشاه سلطان حسين، التي قضى فيها لوبرون أياماً ممتعة في صيد الأسماك والحمام(٧٢). وكان لأمّ الشاه سليمان بازار في أصفهان، وكانت الشخصيات البارزة من النساء مهتمات إلى حدّ ما ببناء المشروعات. فنجد، على سبيل المثال، أن أم خان مدينة «لار» قد بنت نُزلاً في مدينة «بهري» في الطريق إلى «جُمبروم»، وذلك في عهد الشاه عباس الأول، «وقد كان من أفضل وأوسع النزل في فارس»(٧٣).

وغالباً ما سعت نساء الأسرة المالكة إلى تمييز أنفسهن باستخدام قوة شخصيتهن، والسلطة التي يملكنها، ولو بوجه غير مباشر. فنجد أختي الشاه عباس الثاني، وأولاهما: «هوا بيجام» Hava Begam قد تزوجت من أحد كبار رجال الدين، وأنجبت منه ميرزا رضا الذي كان من الشخصيات البارزة في المجتمع الأصفهاني. وبعد أن توفي زوجها وهو لا يزال شابّاً، تزوجت بعده من رجل آخر من كبار رجال الدين أيضاً، وأنجبت منه ولدين. وقد أعميت أبصار أولادها الثلاثة؛ نظراً لقربهم من العرش، وهو ما جرت عليه عادة الصفويين. وكان لـ«هوا بيجام» اهتمامات أوسع من المعتاد، فنجدها تظهر لأكثر من مرة في المصادر التاريخية، واتسمت بالود والرضا في تعاملاتها مع شاردان حول مشترياتها من الجواهر، وما تدفعه في المقابل من الأموال. وقد أثار مرض شاردان قلقها هي وزوجها، فأرسلت إليه الهدايا من الفواكه والطعام المحفوظ والحلوى(٧٤).

---

(٧١) المصدر نفسه، ٩/ ٣٢٤ ـ ٣٢٧.

(٧٢) Le Brun, *Voyages par la Moscouie en Perse, et aux Indes Orientales*, vol. 2, p. 303.

(٧٣) Chardin, Ibid., vol. 8, p. 477.

(٧٤) المصدر نفسه، ٨/ ٤٧ ـ ٤٨.

وما لا يتسع له المطاف في هذا الفصل من الكتاب التعرض بالتفصيل لوصف نظام الحريم، وموضعه في القصر الملكي، واكتماله بالطواشي، وتأثيره في الحياة السياسية والاجتماعية للدولة الصفوية. ولكن خلص بعض المؤرخين مثل «فلاديمير مينورسكي» إلى أن تأثير الحريم كان من الأسباب الرئيسة لاضمحلال الدولة الصفوية(٧٥)؛ إذ يقول: «إن الطبيعة غير المسؤولة لحكومة الظل المتمثلة في الحريم والملكة الأمّ والطواشي» قد ساهمت على نحو كبير في «تمزق الأسرة الصفوية الحاكمة التي تربّى أبناؤها في جو الحريم، فنشؤوا جاهلين تماماً بالعالم الخارجي»(٧٦).

(٧٥) V. Minorsky, *Tadhkirat al-Muluk*, E. J. W. Gibb Memorial Series (London: Luzac and Co., 1943), p. 23.

(٧٦) للاطلاع على فهم مقارن لمكانة المرأة الأوروبية المعاصرة، وخصوصاً المرأة الإنجليزية، انظر: Antonia Fraser, *The Weaker Vessel, Women's Lot in Seventeenth-Century England* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1984).

ملحق

جدول بالعملات المعاصرة وقيمتها ـ نهاية القرن السابع عشر في بلاد فارس[٧٧]

العملات الفارسية (الفضية)		
١ محمودي	٢ شاهي	
١ تومان[٧٨]	٥٠ عباسي	
٥ قازبك	١ شاهي	
١ عباسي	٤ شاهي	
١ شاهي	٢,٥ بستي	
لارين[٧٩]	٢,٥ شاهي	
العملات الفرنسية		
١ جنيه تورنوا، فرنك	٢٠ سو	
١ إيكو (التاجي)	٣ جنيهات	
١ لويس ذهبي	٢٤ جنيه	
١ بستول	١٠ جنيهات	
١ سو	= ١٢ دينييه =	٤ ليار
فارسي	فرنسي	إنكليزي
١ محمودي	٩ سو	٨ دي
١ تومان	٥٠ جنيهاً	٣ جنيهات إنكليزية، ٦ سو، ٨ دي

(٧٧) إذا أخذنا في الاعتبار الأوصاف التي ذكرها شاردان وتافيرنييه، وهما أهم الرّحّالة من التجار في ذلك الوقت، فمن الممكن أن نعطي فكرة عامة عن العملات المستخدَمة آنذاك، وعن تداولها، وعن القيمة السائدة لها.

(٧٨) لم تكن تلك العملة عملة فعلية، بل كانت وحدة حساب يراد بها صرة أسطوانية من الجلد بها ٥٠ عباسي، وذلك بالنسبة للاستخدام العام.

(٧٩) وهي قطعة من الفضة على شكل دبوس الشعر كانت تسك في مملكة لار السابقة، وكانت متداوَلة في أقاليم الخليج الفارسي.

العملات الفرنسية		
١ عباسي	١٨ سو	واحد سو، ١٤ دي
ا شاهي	٤,٥ سو	٤ دي
لارين	٩ ـ ١١ سو	
	١ ليفر	١٨ ـ ١٩,٥ دي

الفصل الثامن عشر

إسهامات المرأة في المشهد الحَضري: البناة من النساء في أصفهان الصفوية، وشاه جهان آباد المغولية

بقلم: ستيفن ب. بليك

تشير المقارنة التي نحن بصددها بين الأنشطة المعمارية لنساء الصفوة في شاه جهان آباد ونظيراتهن في أصفهان إلى أن مسألة احتجاب النساء وحمايتهن كانت مهمة للغاية لشرف الرجال، وكانت أكثر توطداً في إيران منها في الهند.

في هذا البحث نقارن بين الأنشطة المعمارية للنساء في شاه جهان آباد وأصفهان. وباعتبارهما عاصمتي الإمبراطوريتين المغولية والصفوية على التوالي، نجد أن هاتين المدينتين قد احتلتا قمة التراتبية الحضرية في الهند وإيران في أثناء القرن السابع عشر، ومطلع القرن الثامن عشر. وتطرح هذه المقارنة نظرة جديدة عن حياة نساء الصفوة في هاتين الدولتين الإسلاميتين في بواكير العصر الحديث. وبينما كان عرف الـ«پرده» ـ أي احتجاب النساء بالفارسية ـ من علامات المجتمعات الإسلامية في العالم على مر العصور، انصب الجزء الأكبر من أعمال الباحثين على النساء في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين؛ في حين لم يحظَ دور النساء ونشاطهن في الإسلام في القرون الوسطى، وبواكير العصر الحديث إلا بقدر ضئيل من الاهتمام[1].

والمقارنة هي السمة الأبرز لتحليلنا في هذه الدراسة، فبالنظر إلى الجداول الموضحة أدناه وحدها، والتي تتعلق بالأنشطة المعمارية، قد يبدو

---

(١) ومن الأمثلة على ذلك كتاب: Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993).

من الصعب تفسيرها. فتمييز كل ذي دلالة بشأن مكانة النساء وأنشطتهن في هذين المجتمعين يعد مستحيلاً بدون المقارنة؛ فهي تقيم خلفية يمكن على أساسها انتقاء ما كان مميزاً وخاصّاً في حياة نساء الصفوة في الهند وإيران، وكذا ما كان أمراً عادياً في حياتهن أيضاً.

يبدو أن احتجاب النساء وحمايتهن كان أمراً جدَّ ضروريٍّ فيما يتعلق باعتبارات شرف الرجال، وكان متوطداً في إيران أكثر منه في الهند؛ فقد كانت القيود المفروضة على النساء في أصفهان أكثر من القيود المفروضة على مثيلاتهن في شاه جهان آباد. وكذلك كانت النساء في أصفهان أقل قدرة على الفعل في المحيط العام من نظيراتهن في الهند. ومع ما لهذا الاستنتاج العام من دلالة، يُطرَح تحليلنا هذا وعلى نحو مفصل عن تأثير أعراف الـ«برده» في الفن المعماري في العاصمتين. ويوضح لنا نوع المباني التي أنشأتها النساء، وكذا حجمها، ومواقعها الكثير فيما يتعلق بحرياتهن، والموارد التي كانت تحت تصرفهن. وتكشف لنا أيضاً تأثيرهن في العالم بمفهومه الأكبر. على الجانب الآخر، نجد أن علاقات هؤلاء النساء داخل مجالاتهن الخاصة ـ بوصفهن زوجات أو أخوات، أو أمهات أو جدات ـ قد ساهمت إلى حدٍّ بعيد في عدد الأبنية التي شيدنها وحجمها وأهميتها.

شاه جهان آباد والإمبراطورية المغولية (١٥٢٦هـ/ ١٧٣٩م)

إذا كان «محمد ظهير الدين بابر» (حكم ٩٣٢هـ ـ ٩٣٧هـ/ ١٥٢٦م ـ ١٥٣٠م) الشاغاتي التركي الذي قدم من فرغانة في آسيا الوسطى هو من أسس الإمبراطورية المغولية، فإن حفيده «أكبر» (حكم ٩٦١هـ ـ ١٠١٤هـ/ ١٥٥٦م ـ ١٦٠٥م) كان المهندس الرئيس للدولة المسلمة الكبرى في شبه القارة. وكانت الدولة المغولية دولة بيروقراطية وراثية تقف فيها الأسرة الإمبراطورية مؤسسةً مركزية. وقد نمت الأسرة الإمبراطورية، وازداد حجمها إلى حد بعيد في عهد أكبر ومن تلاه من الحكام المغول. ففي عهد «شاه جهان»، الذي بنى «شاه جهان آباد»، كانت الأسرة الإمبراطورية تتكوّن من سبعة وخمسين ألف فرد كما يلي: عشرة آلاف فارس، وثلاثين ألفاً من الموظفين والتابعين، وعشرة آلاف من جنود المدفعية والمشاة المسلحين، وسبعة آلاف من أعضاء العائلة والكَتَبَة والموظفين. وكان على رأس نظام

الحكم سبعون أميراً من عظماء الدولة، وكان لكل منهم أسرة مشابهة للأسر السالف ذكرها، أو أقل حجماً.

وكان الهدف الأساسي للإمبراطور المغولي البيروقراطي المورث في هذه الدولة أن يجعل الدولة كالأسرة؛ فقد كان يريد التحكم في المملكة برمتها، وكذا تمويلها، والقيام على إدارتها كجزء من سلطانه الخاص. وسعياً نحو هذه الأهداف، اتبع الأباطرة استراتيجيتين؛ فنظموا رجال الجيش والإدارة في الدولة بطريقة النظام المتدرج للمكافآت والمسؤوليات، وهو ما يسمى بنظام «منصبداري» إضافةً لذلك، وكذا طوروا نظاماً متقناً لتحديد الضرائب وجمعها. وبمرور الوقت، تمكَّن المغول من السيطرة على شبه القارة الهندية، وصارت دولتهم من أغنى وأضخم الدول في أوراسيا (أوروبا وآسيا) فيما قبل العصر الحديث، وكان تعداد رعاياها مائة وخمسين مليون نسمة في منتصف القرن السابع عشر[٢].

وفي عام ١٦٣٩م، أسّس الإمبراطور شاه جهان مدينة شاه جهان آباد لتحل محل «أجرا» أو «أكبر آباد»؛ عاصمةً للإمبراطورية المغولية. وتقع مدينة شاه جهان آباد، العاصمة الجديدة للمغول، في مثلث دلهي؛ المنطقة التي ضمت بقايا ثماني عواصم سابقة، وكانت الهيمنة فيها لحصن القصر الإمبراطوري، والمسجد الجامع. وقد افتتح شاه جهان العاصمة الجديدة عام ١٦٤٨م، وانتقل بأسرته إلى حصن القصر، ثم بدأ العمل في إنشاء البازارين المركزيين «چاندنى چوكـ»، و«فيض بازار»، وإنشاء المساجد والقصور والحدائق (انظر الخريطة الرقم (١٨ ـ ١)). ووصل عدد سكانها، عام ١٦٥٠م، عندما استقر الإمبراطور بها، إلى أربعمائة ألف نسمة[٣].

أصفهان والإمبراطورية الصفوية (١٥٠١هـ/ ١٧٢٢م)

كان أول ظهور للصفويين في الشمال الغربي من إيران في القرن الرابع

---

(٢) للاطلاع على مناقشة عامة حول هذا الموضوع، انظر: John F. Richards, *The Mughal Empire: The New Cambridge History of India* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993) vol. 1, p. 5.

للسكان (ص ١٩٠).

(٣) Stephen P. Blake, *Shahjahanabad: The Sovereign City in Mughal India, 1639-1739* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991), pp. 66-67.

عشر، وكان وجودهم سلميّاً على مدى المائة وخمسين عاماً اللاحقة عليه كقادة لفرقة صوفية صغيرة تحمل اسمهم(٤). وبدءاً من منتصف القرن الخامس عشر، أصبحت تلك الفرقة الصوفية فرقة شيعية تبشر بمقدم المهدي المنتظر، فانجذب إليها الكثير من الأتباع، فانطلقت من مرافئها في المقاطعات، مُبْحِرةً شطر مراكز السلطة المكتظة بالسكان في الجنوب الشرقي. وفي عام ١٥٠١م دخل الشاه إسماعيل تبريز على رأس جيش ضخم؛ معلناً قيام الحكم الصفوي، وأقام المذهب الشيعي مذهباً رسميّاً للدولة. وبحلول عام ١٥١٠م، أصبحت الدولة برمّتها تحت سيطرة الأسرة الحاكمة الجديدة.

كان الشاه يحتل قمة الدولة الصفوية، وكان نظام حكمه ـ كغيره من الأباطرة البيروقراطيين القائم حكمهم على الوراثة ـ فرديّاً ومطلقاً. وكانت شرعية حكم الصفويين تعتمد على ثلاثة جوانب: الأول هو الفكرة الإيرانية القديمة عن الحق الإلهي للملوك، والثاني ادعاء الشاهات الصفويين تمثيلهم للمهدي المنتظر (إمام الشيعة المستتر)، والثالث هو مكانة الشاه بوصفه «المرشد الصفوي الكامل». واعتقد الإيرانيون أن الله قد اصطفى الشاه خليفة عليهم، وأن الشاه ظِل الله على الأرض. وعُدَّ مسؤولو الدولة الصفوية جميعاً عبيداً للشاه، وكانت أرواحهم وأموالهم رهن إشارته.

وكان الشاه عباس (حكم ٩٩٦هـ ـ ١٠٣٨هـ/١٥٨٨م ـ ١٦٢٩م) ـ وهو أعظم الحكام الصفويين ـ خير مثال على الحكم البيروقراطي الوراثي، حيث أعاد تنظيم الأجهزة الحكومية، وأسس أصفهان. وكانت سلطة العرش قد تدهورت على نحو خطير في الاثني عشر عاماً السابقة على عهده، فلمّا وصل إلى السلطة، بمعونة مشايخ القبائل التركية، جنّد قوة عسكرية من العبيد موالية له وحده، سعياً للاستقلال عن هؤلاء الفرسان، وكذا ليؤسس قواعد ملكه. وكانت القوات العسكرية من الشراكسة والجورجيين والأرمن متشابهة إلى حد بعيد في وظيفتها وتنظيمها مع انكشارية السلطان العثماني. وقد

---

(٤) لأخذ فكرة عامة عن الدولة، انظر: *The Cambridge History of Iran* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986), vol. 6: *The Timurid and Safavid Periods*, edited by Peter Jackson and Laurence Lockhart.

زادت هذه القوة في بعض الأوقات لتصبح جيشاً دائماً بلغ تعداده نحو أربعين ألف جندي، متألفاً من سلاح الفرسان، وقوامه ما بين عشرة آلاف وخمسة آلاف فارس مسلح، واثني عشر ألفاً من المشاة المسلحين الذين أصبحوا فيما بعد فرساناً، واثني عشر ألف مدفعي، وثلاثة آلاف حارس. وكانت وظيفة هذه الفرق العسكرية مشابهة لوظيفة نظيراتها في الهند المغولية؛ حيث كانت تعمل على إرهاب النبلاء، وتقوية النفوذ الشخصي للسلطان، وتعزيز سيطرته على البلاد.

كما كان السلطان عباس ينقل عظماء الرجال من مواطنهم إلى أجزاء أخرى من الإمبراطورية؛ خشية أن تُصبح لهم مراكز قوى مستقلة يمكنهم الانطلاق منها، متّبعاً بهذا مسلك «أكبر» وغيره من الأباطرة المغول. وكان النبلاء في الدولة الصفوية يتخذون حاشية كبيرة من الجند والحرفيين والتجار، وكانوا ينظمونهم في تجمعات من المنازل كتلك التي كانت لحاشية الشاه. وكانت طبقة النبلاء تتألف من مسؤولي الدولة الأتراك والفرس. ومع هذا، نجد أن العبيد في حاشية الشاه بدءوا يدخلون إلى مراكز الإدارة في عهد عباس. وبنهاية عهده، كانوا يحتلون ما يقرب من عشرين بالمائة من المناصب العليا في الحكومة. وجدير بالذكر، أن التعداد السكاني لدولة إيران الصفوية كان على الأرجح ما بين ثمانية وعشرة ملايين نسمة في القرن السابع عشر(٥).

وعلى الرغم من نقل الشاه عباس عاصمته من قزوين إلى أصفهان عام ١٥٩٠م، فإنه لم ينشئ «ميدان نقش جهان» ـ الميدان المركزي العظيم الذي نظم الشاه عاصمته حوله ـ إلا عام ١٦٠٢م (انظر الخريطة الرقم (١٨ ـ ٢)). وبوصفه القلب الحضري للمدينة، يحمل الميدان الرموز المعمارية للمؤسسات الدينية والاقتصادية والسياسية المركزية في الدولة الصفوية. ففي الجانب الغربي منه قصر «عالي قابو» (الباب العالي)، الذي اكتمل بناؤه في الفترة ما بين عامي ١٦١٧م و١٦٢٤م، وكان المدخل الرسمي لقصر عباس، ومقرّاً للاجتماعات الإمبراطورية. وفي عام ١٦٠٢م، أنشأ البناءون الإمبراطوريون سوق قيصرية (السوق الإمبراطورية) التي ربطت بين ميدان

---

(٥) V. Minorsky, ed. and trans., *Tadhkirat al-Muluk* (London: Luzac and Co., 1943), p. 186.

عباس الجديد وبين ميدان البقعة الهارونية. وانتهى العمل في المركز القديم للمدينة، وفي مدخلها الأثري في الفترة بين عامي ١٦١٧م و١٦١٨م. وفي الجانب الشرقي من الميدان، كان هناك مسجد الشيخ لطف الله، الذي بدأ العمل فيه في عام ١٦٠٢م، واكتمل بناؤه في الفترة بين عامي ١٦١٨م و١٦١٩م ليكون في مواجهة قصر عالي قابو. وكان المسجد الجامع الذي بناه عباس في مدينته الجديدة، المسمى بمسجد الشاه، آخر الآثار الرئيسة في الميدان الجديد. وقد بدأ العمل بالمدخل الملكي في عام ١٦١١م، واكتمل بناؤه عام ١٦١٦م. أما المسجد، فقد اكتمل بناؤه في الفترة بين عامي ١٦٣٠م و١٦٣١م تقريباً. وكان العنصر الرئيس الآخر في المدينة هو «چهار باغ» (الحدائق الأربع)، وهو شارع فتان مُسيَّج بحدائق القصور التي تربط بين القصر الملكي وبين ظهير الحديقة الإمبراطورية «هزار جريب» (الألف فدان). وفي عام ١٦٥٠م، بلغ تعداد المدينة في أثناء إقامة الإمبراطور بها ما يقرب من خمسمائة ألف نسمة(٦).

على أيّة حال، يوضح الجدول الرقم (١٨ ـ ١)، والجدول الرقم (١٨ ـ ٢) المعلومات المتعلقة بالنساء اللاتي كان لهن دور في بناء شاه جهان آباد المغولية، وأصفهان الصفوية. يحتوي العمود الأول على الاسم، ويضم العمود الثاني تعريفاً بصاحبته. ويتضمن العمود الثالث نوع المبنى، والعمود الرابع خاص بتاريخ إنشائه، والعمود الخامس يوضح موقعه. وسنكرس ما بقي من هذا المقال لتحليل المعلومات الواردة بهذه الجداول، والمقارنة بينها.

---

(٦) Stephen P. Blake, *Half the World: The Social Architecture of Safavid Isfahan, 1590-1722,* Islamic Art and Architecture Series; no. 9 (Costa Mesa, CA: Mazda Pub., 1999), chap. 2.

الجدول الرقم (١٨ - ١)
بنايات النساء في مدينة شاه جهان آباد المغولية

الاسم	التعريف	نوع المبنى	تاريخ الإنشاء	موقع المبنى
جهان آرا بيجم	ابنة شاه جهان	قصر	١٦٤٨م	خريطة ١ رقم ١
جهان آرا بيجم	ابنة شاه جهان	چاندنى چوگ	١٦٥٠م	خريطة ١ رقم ٢
جهان آرا بيجم	ابنة شاه جهان	حديقة صحيبه آباد	١٦٥٠م	خريطة ١، رقم ٣
جهان آرا بيجم	ابنة شاه جهان	نزل	١٦٥٠م	خريطة ١، رقم ٤
جهان آرا بيجم	ابنة شاه جهان	حمام	١٦٥٠م	خريطة ١، رقم ٥
روشن آرا بيجم	ابنة شاه جهان	مقبرة في حديقة، روشن آرا باغ	١٦٥٠م	خريطة ١، رقم ٦
فتح بوري بيجم	زوجة شاه جهان	مسجد فتح بوري	١٦٥٠م	خريطة ١، رقم ٧
فتح بوري بيجم	زوجة شاه جهان	نزل	١٦٥٠م	خريطة ١، رقم ٨
أكبر أبادي بيجم	زوجة شاه جهان	مسجد أكبر أبادي	١٦٥٠م	خريطة ١، رقم ٩
أكبر أبادي بيجم	زوجة شاه جهان	نزل	١٦٥٠م	خريطة ١، رقم ١٠
أكبر أبادي بيجم	زوجة شاه جهان	حمام	١٦٥٠م	خريطة ١، رقم ١١
أكبر أبادي بيجم	زوجة شاه جهان	فيض بازار	١٦٥٠م	خريطة ١، رقم ١٢

الاسم	التعريف	نوع المبنى	تاريخ الإنشاء	موقع المبنى
سرهندي بيجم	زوجة شاه جهان	مسجد سرهندي	١٦٥٠م	خريطة ١، رقم ١٣
سرهندي بيجم	زوجة شاه جهان	مقبرة في حديقة، سبزي مندي	١٦٥٠م	خريطة ١، رقم ١٤
اورنگ آبادى بيجم	زوجة اورنگزب	مسجد اورنگ آبادى	١٧٠٣م	خريطة ١، رقم ١٥
زينة النساء بيجم	ابنة اورنگزب	زينة المساجد	١٧٠٧م	خريطة ١، رقم ١٦
زينة النساء بيجم	ابنة اورنگزب	مقبرة في حديقة، تس هزاري باغ	أواخر القرن السابع عشر	خريطة ١، رقم ١٧
فخر النساء بيجم	زوجة شجاعت خان	فخر المساجد	١٧٢٨م	خريطة ١، رقم ١٨
نور باي	مغنية	قصر	ثلاثينات القرن السابع عشر	غير معروف

الجدول الرقم (١٨ ـ ٢)
بنايات النساء في أصفهان الصفوية

الاسم	التعريف	نوع المبنى	تاريخ الإنشاء	موقع المبنى
دلارام خانم	جدة عباس الثاني	نزل جدّه	بين عامي ١٦٤٢م و١٦٤٥م	خريطة ٢، رقم ١
دلارام خانم	جدة عباس الثاني	نزل نيم آورد	أربعينيات القرن السادس عشر	خريطة ٢، رقم ٢
ديلارام خانم	جدة عباس الثاني	مدرسة الجدة الصغيرة	بين عامي ١٦٤٥م و١٦٤٦	خريطة ٢، رقم ٣

الاسم	التعريف	نوع المبنى	تاريخ الإنشاء	موقع المبنى
دلارام خانم	جدة عباس الثاني	مدرسة الجدة الكبيرة	بين عامي ١٦٤٧م و١٦٤٨م	خريطة ٢، رقم ٤
صحيب سلطان بيجم	ابنة حكيم نظام الدين محمد	مسجد جشي	بين عامي ١٦٧٨م و١٦٧٩م	خريطة ٢، رقم ٥
مريم بيجم	ابنة الشاه صفي	قصر	بداية القرن الثامن عشر	خريطة ٢، رقم ٦
مريم بيجم	ابنة الشاه صفي	مدرسة	بين عامي ١٧٠٣م و١٧٠٤م	خريطة ٢، رقم ٧
غير مذكور	أم عباس الثاني	المسجد الجامع بعباس آباد	منتصف القرن السابع عشر	خريطة ٢، رقم ٨
شهربانو	أخت شاه سلطان حسين	مدرسة الأمراء	من عام ١٦٩٤م إلى ١٧٢٢م	خريطة ٢، رقم ٩
شهر بانو	أخت الشاه سلطان حسين	حمام الأمراء	من عام ١٦٩٤م إلى ١٧٢٢م	خريطة ٢، رقم ١٠
زينت بيجام	زوجة حكيم المُلك أردستاني	مدرسة نيم آورد	بين عامي ١٧٠٥م و١٧٠٦م	خريطة ٢، رقم ١١
غير معروف	محظية	قصر	بداية القرن السابع عشر	خريطة ٢، رقم ١٢
عزت النساء خانم	زوجة ميرزا محمد مهدي	مدرسة ميرزا حسين	بين عامي ١٦٨٧م و١٦٨٨م	خريطة ٢، رقم ١٣

يقسم الجدول (١٨ ـ ٣) النساء وفقاً لهُويتهنّ، فطبيعة الموارد، وحجم البنايات، وحجم نفقاتها كلها عوامل توحي بأن أغلب هؤلاء النساء كنّ من نساء الصفوة. فنجد أن سبعاً من أصل تسع من النساء كنّ من أفراد العائلة الإمبراطورية في شاه جهان آباد، وواحدة كانت زوجة لأمير عظيم ذي ثروة ونفوذ، وواحدة فقط كانت مُغنية مشهورة من المستويات الدنيا في النسيج الاقتصادي الاجتماعي. وفي أصفهان، نجد أن أربع نساء من أصل ثمانٍ كنّ من الأسرة الإمبراطورية، وأن اثنتين منهما كانتا زوجتين لطبيبين مشهورين. وكانت واحدة منهن زوجة لتاجر غني، وكانت الأخيرة محظية مشهورة.

نلاحظ أيضاً أنه في العاصمتين كليهما، أنشأت محظية مثقفة نزلاً فخماً عُرِف بين النبلاء الحضريين؛ ففي أصفهان يوجد النزل الفاخر المسمى بـ«قصر الاثني عشر تومان»؛ وذلك لأن هذا هو المبلغ الذي تقاضته سيدة النزل في أول زيارة لأحد زبائنها. ويشتمل القصر على غرفة كبيرة، وفناءين، وثلاثة مبانٍ ملحقة به. وقد زين البناءون جدران القصر وسقفه بالذهب والفضة، ووُضعت قضبان حديدية على الباب الأمامي للقصر، حيث إن بعض شباب النبلاء حاولوا أن يضرموا فيه النار عندما رفضت دخولهم. وبعد أن كوّنت السيدة ثروتها من هذا القصر، اعتزلت العمل، وذهبت مع عدد من فتياتها إلى مكة لأداء فريضة الحج[٧].

أما قصر نور باي، فقد كانت صاحبته مغنية مشهورة بشاه جهان آباد في أوائل القرن الثامن عشر، وكانت الجماهير تتدفق عليها. وفي خارج بيتها، كانت تقف الفيلة عليها عظماء القوم وقد أغلقت الطريق بزحامهم. وفي الداخل، كانت الخمور تقدم في مجالسها، ويعلو فيها الصخب والضجيج. وكان على الرجل عظيم الشأن أن يدفع مبلغاً كبيراً عند الباب؛ حتى يُسمح له بالدخول. وإلى جانب تسلية الأمراء، كانت نور

(٧) Jean Chardin, *Voyages du Chevalier Chardin, en Perse...*, edité par L. Langles, 10 vols. (Paris: Le Normant, 1811), vol. 7, pp. 409-413.

الجدول الرقم (١٨ ـ ٣)

التعريف بالسيدات اللاتي أنشأن مباني أثرية في شاه جهان آباد وأصفهان

المدينة	إجمالي العدد	البنات	الأمهات	الجدات	الأخوات	الزوجات	غير معروفة
أصفهان	٨	٢	١	١	١	٢	١
من لا ينتمين إلى الأسرة الإمبراطورية	٤	١				٢	١
من ينتمين إلى الأسرة الإمبراطورية	٤	١	١	١	١		
شاه جهان آباد	٩	٣				٥	١
من لا ينتمين إلى الأسرة الإمبراطورية	٢					١	١
من ينتمين إلى الأسرة الإمبراطورية	٧	٣					٤

باي تعقد مجالس خاصة لذوي المكانة العالية من نساء البلاط المغولي[٨].

وفي شاه جهان آباد، نلاحظ أن اثنتين فقط من بين صاحبات الأبنية المعمارية لم يكن ينتمين إلى الأسرة الإمبراطورية، وهاتان الاثنتان هما نور باي المغنية، وفخر النساء بيجم أو فخر الجهان، زوجة شجاعت خان، وهو من كبار الأمراء في عهد «اورنگزب». وعلى الجانب الآخر، في أصفهان، نرى أربع نساء، من صاحبات الأبنية المعمارية، ينتمين إلى أسر غير إمبراطورية. فإلى جانب المحظية مجهولة الهُوية، كانت هناك صحيب سلطان بيجم ابنة الطبيب والسفير حكيم نظام الدين محمد، وكذلك زينت بيجم زوجة الطبيب حكيم الملك أردستاني. ونجد أيضاً

(٨) Nawāb Dargāh Qūli Khān Sālār Jang, "Risālah Salar Jang," Persian Manuscript Collection, Add. 26, 237, British Library, London, fol. 123a-124.

عزت النساء خانم ابنة التاجر ميرزا خان، تاجر مدينة قم، وزوجة ميرزا محمد مهدي. ويعكس وجود ثلاث سيدات من نساء الصفوة لا ينتمين إلى الأسرة الإمبراطورية التماثل الاجتماعي، والفقر النسبي في أصفهان الصفوية. وفي شاه جهان آباد المغولية، كان التجار والأطباء والرسامون والمديرون الهندوس يشكّلون قطاعاً كبيراً من الطبقات الحضرية غير الحاكمة. وكانوا يُنشئون المعابد والمدارج (وهي منصات لحرق الموتى)، والمؤسسات التعليمية. وإلى جانب ذلك، كانت الهند المغولية أغنى بكثير من أصفهان الصفوية، وكان لدى أفراد العائلة الإمبراطورية المغولية الكثير من الأموال رهن تصرفهم. أما في أصفهان، فقد كانت غالبية السكان من المسلمين، وكانت الأسرة الإمبراطورية هناك أفقر من نظيرتها في شاه جهان آباد. ولهذا لم تتمكّن نساء الصفوة اللاتي لم يكن ينتمين إلى الأسرة الإمبراطورية من ترك بصمتهن على المشهد الحضاري في المناطق الحضرية.

كما نرى في أصفهان أربعاً من أصل ثمانٍ من النساء ينتمين إلى الأسرة الإمبراطورية، وكنّ جميعاً ينتسبن إلى الشاه بطرق مختلفة؛ فمنهن من كانت ابنته، ومنهن من كانت أمه أو جدته أو أخته. وعلى الرغم من أن أغلب النساء في شاه جهان آباد (سبع نساء من أصل تسع) كنّ من أفراد الأسرة الإمبراطورية، فإن علاقاتهن كانت أقل تنوعاً، فقد كنّ يتكون من ثلاث بنات، وأربع زوجات؛ فلِمَ هذا الاختلاف؟ وما الذي يعنيه ذلك فيما يتعلق بالبناء الاجتماعي وبتقليد الـ«پرده» في المدينتين؟

من بين السبع نساء المنتميات إلى الأسرة الإمبراطورية، نجد أربع زوجات. أما في أصفهان، فلا نجد ذكراً لأي زوجة من الأسرة الإمبراطورية. ونرى في هذا دلالة على قوة تقليد الـ «پرده» في إيران الصفوية.

ويعد البيت، في العالم الإسلامي بوجه عام، وفي إيران خاصة، مكاناً مقدساً (أي حريماً). فقد روى ابن حنبل حديثاً يقول: (قال رسول الله:

«دَارُكَ حَرَمُكَ، فَمَنْ دَخَلَ عَلَيْكَ دَارَكَ، فَاقْتُلْهُ»[٩]؛ أي من دخل عليك دارك بغير إذنك.

وتنبع قداسة البيت من حرمة ساكنيه من النساء، فالعرب من المسلمين يستخدمون كلمة «الحريم» ويقصدون بها زوجة الرجل، وحرمة منزله. ومن هنا يجب على زوار البيت من الرجال أن يستأذنوا قبل دخول البيت. إلى جانب هذا، حذر محمد الرجال أيضاً من دخول أيّ بيت إذا كان هذا سيؤدي إلى خلوتهم بنساء متزوجات. وفي البلاد الإسلامية المتحدثة بالعربية يُقال إن «لكل بيت حرمته...»، ويُشار بهذا القول بالأساس إلى وجود النساء في البيت؛ فالزوجات والبنات هم مناط صفة القداسة التي تضفى على البيت[١٠].

ويقول التاجر الفرنسي جان شاردان إنه من بين جميع الدول الإسلامية في الشرق الأوسط، نُظِر إلى احتجاب النساء في إيران بوصفه مهمّاً للغاية لشرف الرجال منه في أيّ دولة أخرى. فكان الشعراء ورجال الحاشية يمدحون رجالاً في السبعين والثمانين من أعمارهم لكثرة حريمهم، حتى قيل إن الرجل كان يسافر ومعه الكثير من الجِمال تحمل النساء[١١]. وكان الشاه لا يسمح مطلقاً لأيَّة امرأة من نساء الأسرة الإمبراطورية أن تخرج للزيارات أو المزارات الدينية[١٢]. وعلى الرغم من وجود مساجد كثيرة ذات مآذن في إيران الصفوية، لم تُستخدم تلك المآذن لما بُنيت من أجله[١٣]. وقد كتب شاردان يقول:

«نظراً لغيرة الفرس على نسائهم، لم يسمح الرجال للمؤذن أن يصعد عالياً بغية الأذان؛ وذلك لأنه إذا صعد المئذنة، فسيرى النساء في البيوت

---

(٩) Jean Eduardo Campo, *The Other Side of Paradise: Explorations into the Religious Meanings of Domestic Space in Islam* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1991), p. 37.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١١) *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the 17th and 18th Centuries*, 2 vols. (London: Eyre and Sporrlswoode, 1939), p.157.

(١٢) Chardin, *Voyages du Chevalier Chardin, en Perse...*, vol. 6, p. 30.

(١٣) Robert Hillenbrand, *Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning* (New York: Columbia University Press, 1994), chap. 3.

المكشوفة دائماً من الجانب، أو في الأماكن الخاصة بهن، أو في حدائقهن. ولهذا كانت المآذن تُبنى في المساجد بهدف الزينة والزخرفة فقط، ولم يعد لها اليوم استخدام أكثر من ذلك. واستُبدلت المنارات بغرف صغيرة فوق المسجد مفتوحة من جميع الجوانب يؤذَّن منها للصلاة»(١٤).

على الجانب الآخر، لم يكن تقليد الـ «پرده» متأصلاً إلى هذه الدرجة في الهند المغولية؛ إذ كانت رعية المغول إلى حدٍّ بعيد من السكان الهندوس، وكان أباطرتهم يتخذون الزوجات والجواري من الهندوسيات. وكانت ثقافة البلاط الملكي المغولي مكوّنة من خليط من التقاليد وأنماط الحياة الهندوسية والإسلامية. وعلى الرغم من أن الآباء والأزواج في الهند المغولية كانوا يحجبون زوجاتهم وبناتهم، فإنهم لم يربطوا بين شعورهم بالشرف وبين تقليد الـ«پرده». لهذا كان للزوجات في الأسرة الإمبراطورية بالهند المغولية دور في الحياة العامة أكبر من دور نظيراتهن في إيران الصفوية.

وبخلاف الزوجات، كان للبنات أيضاً أنشطة معمارية مهمة في شاه جهان آباد المغولية. فعلى حين نرى في شاه جهان آباد ثلاث بنات من أصل سبع نساء من الأسرة الإمبراطورية، لم يكن في أصفهان سوى بنت واحدة من أصل أربع نساء. وإلى جانب ضعف تقليد الـ«پرده» لدى الأسرة المغولية، يوجد سبب آخر لاتساع مساحة الدور الذي قامت به بنات الأسرة الإمبراطورية في الحياة العامة في الهند المغولية؛ وهو أن كثيرات منهن بقينَ بدون زواج.

أما في إيران الصفوية، فعادة ما كانت بنات الأسرة الإمبراطورية يتزوجن من وجهاء الرجال في المملكة؛ توطيداً للعلاقات بين الأسرة الإمبراطورية وبين أسر كبار الأمراء؛ إذ تكفل هذه الروابط ولاء الأسر التي يُحتمل أن تشكل مركزاً منافساً على السلطة بوجه الأسرة المالكة(١٥). على الجانب الآخر، لم يكن أمراً غريباً في الهند المغولية أن تبقى بنات الزوجات

---

(١٤) Chardin, Ibid., vol. 9, pp. 194-195, and vol. 7, pp. 11-12 for minarets.

(١٥) على سبيل المثال، نجد أن الشاه عباس قد زوج إحدى بناته من قائد قوات المدفعية، وهو من المسؤولين البارزين في الدولة، انظر: المصدر نفسه، ٢/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦، وج ٦، ص ١٦ ـ ٣٠.

الأساسيات في الأسرة الإمبراطورية بدون زواج. ولم يتضح لنا السبب الدقيق وراء هذا الأمر، فربما كانت هذه وسيلة لتعزيز عظمة الإمبراطور وسلطته، والتأكيد على علو مكانته، وصعوبة مضاهاة تلك المكانة. وأيّاً ما كانت الأسباب، فقد أثارت تلك الظاهرة الكثير من التعليقات في مجتمع كل أفراده تقريباً متزوجون؛ فبالنسبة إلى جهان آرا بيجم، أدى الود الشديد بين الأب والابنة، وعدم موافقة الابنة على الزواج إلى إثارة الشائعات عن وجود علاقة محرمة بينهما(١٦).

وكانت بنات الأسرة الإمبراطورية المغولية اللاتي لم يتزوجن أكثر نشاطاً على الساحة العامة، وكانت أعظمهن من حيث النشاط المعماري هي جهان آرا بيجم، كبرى بنات وأبناء الإمبراطور شاه جهان، وهي شخصية بارزة تقف وراء تشييد خمس بنايات من أصل ثمانية عشر مبنى أوردناها في الجدول رقم (١). كما أنها لعبت دوراً رئيساً في شؤون الأسرة الإمبراطورية في عهد والدها. كان الإمبراطور شاه جهان قد وصل إلى العرش في عام ١٦٢٨م، ولكن زوجته المفضلة ممتاز محل ـ أو تاج محل ـ التي بنى لها القبر المشهور وافتها المنية عام ١٦٣١م. وأصبحت جهان آرا صاحبة اليد العليا في الحريم بعد وفاة والدتها، ومع أن والدها خلع عليها لقب «صاحبة الزمان»، وكذلك لقب «بادشاه بيجم»؛ أي الإمبراطورة، كانت تنادى في البلاط بلقب بيجم صاحب(١٧).

وكانت جهان آرا على قدر كبير من العلم؛ فقد درست القرآن، وطورت لنفسها ذوقاً صوفيّاً كما فعل أخوها «دارا شكوه». وفي عام ١٦٧١م، كتبت ترجمة حياة للولي المسلم «معين الدين جشتي»، وكتبت أشعاراً باللغة الفارسية، وكذا كتبت قصيدة ترثي فيها نفسها، وكانت تكافئ الشعراء والأدباء. وقد كتب الشاعر «مير محمد علي مهير»، أحد شعراء شاه جهان آباد في القرن السابع عشر، مَثنويّاً يمتدح فيه كرمها ورعايتها للأدب(١٨). وبعد وفاة أمها، رتبت جهان آرا زواج إخوتها بنفسها، وجمعت الهدايا،

(١٦) Banarasi Prasad Saxena, *History of Shahjahan of Dihli* (Allahabad: Central Book Depot, 1968), pp. 338-341.

شاردان حكى القصة نفسها في: Chardin, Ibid., vol. 2, pp. 241-242.

(١٧) Rekha Misra, *Women in Mughal India* (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1967), p. 60.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٠.

وأشرفت على ترتيبات زواج أخيها المفضل دارا شكوه. وقد رتبت أيضاً حفل زفاف كل من اورنگزب وشجاع[١٩].

وبعد أن سقط والدها مريضاً عام ١٦٥٨م، أيدت جهان آرا أخاها دارا شكوه في النزاع حول تولي العرش الذي تلا مرض والدها، ولكن اورنگزب تغلب على دارا شكوه ليصبح الإمبراطور الجديد، ويحبس جهان آرا إلى جانب والدها في حصن أجرا، حيث انضمت إلى والدها تواسيه، وتقوم على خدمته من عام ١٦٥٨م حتى ١٦٦٦م[٢٠]. وكان اورنگزب (حكم ١٠٦٨هـ ـ ١١١٨هـ/ ١٦٥٨م ـ ١٧٠٧م) شديد الاحترام لأخته في معاملته لها، مع أنها ساندت خصمه في نزاعه على وراثة العرش. وبعد وفاة شاه جهان، وخروج جهان آرا من حصن أجرا عام ١٦٦٦م، منح اورنگزب أخته مكافأة مالية كبيرة. وبعد عودتها إلى شاه جهان آباد، أنزلها في قصر علي مردان خان، واحد من أفضل قصور المدينة. وفي عام ١٦٦٩م، أمر الإمبراطور اورنگزب الأمير دانيشمند خان، أحد أعظم الأمراء وأكثرهم ثقافة، بأن يعتني بشؤون جهان آرا[٢١].

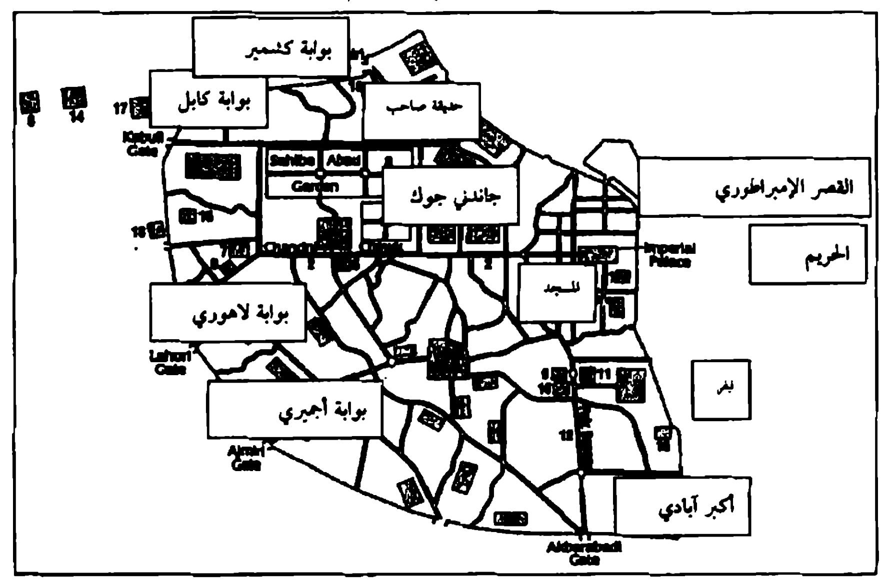
الجدول الرقم (١٨ ـ ٤)
المباني التي أنشأتها النساء

المبنى	شاه جهان آباد	اصفهان
قصر	٢	٢
مدرسة		٦
نُزُل	٣	٢
مسجد	٦	٢
حمام	٢	١
بازار	٢	
حديقة	٤	
إجمالي عدد الأبنية	١٩	١٣

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٥.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٣ و٧٥.

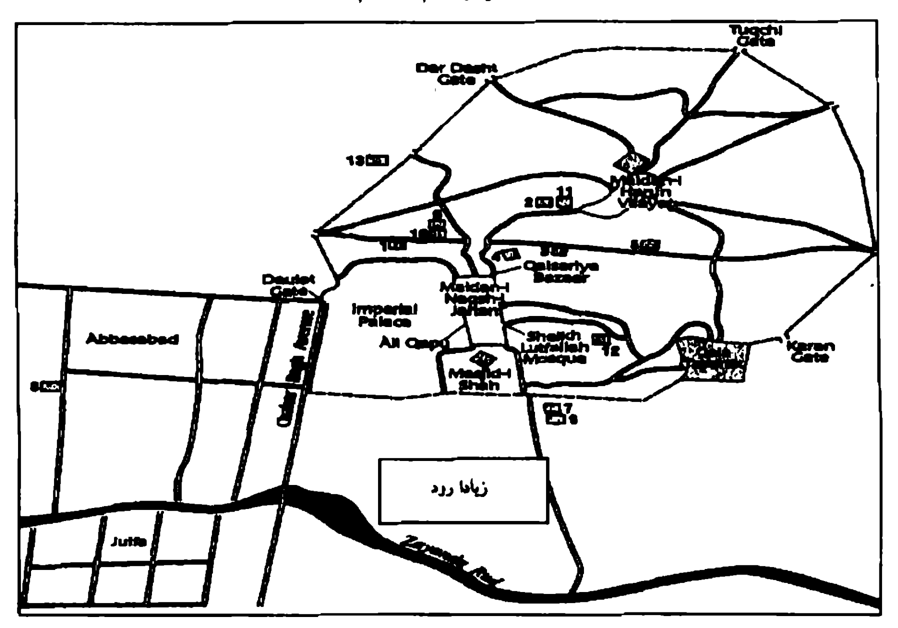
ماذا نستنتج إذ نطالع المباني المذكورة في هذا الجدول؟ **أولاً**: نرى أن أعمال نساء شاه جهان آباد أكثر عدداً، فتسع نساء هنديات أنشأن تسعة عشر مبنى، على حين أقامت ثماني نساء إيرانيات ثلاثة عشر فحسب. **ثانياً**: يتضح من الجدول وجود اختلاف كبير بين مجموعتي المباني في كلتا المدينتين؛ ففي أصفهان تشكّل المدارس غالبية الأبنية؛ إذ توجد ست مدارس من بين ثلاثة عشر مبنى، وعلى الجانب الآخر في شاه جهان آباد، نجد أن التسعة عشر مبنى مكونة من ستة مساجد، وأربع حدائق، وثلاثة نُزل، فلم يَسُد نوع واحد بعينه من الأبنية. **ثالثاً**: كانت لغالبية المباني في أصفهان (٦٢ بالمائة منها) وظيفة دينية؛ فمن بين المباني الثلاثة عشر مسجدان، وست مدارس، على عكس ما كان عليه الوضع في شاه جهان آباد؛ إذ نرى غلبة للمباني غير الدينية، فتوجد ست بنايات دينية من بين تسعة عشر مبنى (فتشكل المساجد ٣٢ بالمائة فقط من الأبنية). **وأخيراً**، من الواضح أن النساء قد أسهمن في المشهد الحضاري بشاه جهان آباد على نحو أكبر بكثير من نظيراتهن في أصفهان؛ فقد بنت النساء في شاه جهان آباد سوقين مركزيتين، وستة مساجد جامعة من أصل ثمانية مساجد كبرى بالمدينة. على الجانب الآخر، نرى ضآلة إسهام النساء في الأنشطة المعمارية في أصفهان، ولولا هذا القدر من مشاركة النساء ـ على ضآلته ـ لبقيت العاصمة الإيرانية كما هي. كما نجد أن زوجات وبنات الأسرة الإمبراطورية قد أضفن عناصر أساسية في تصميم العاصمة الجديدة، وفي مظهرها.

الخريطة الرقم (١٨ ـ ١)
شاه جهان آباد، ١٧٣٩م



وقبل أن نبحث في أسباب هذه الاختلافات، علينا أن ننظر عن كثب إلى الأبنية الفردية من بين مجموعات المباني، فقد كانت دلارام خانم ـ جدة الشاه عباس الثاني (حكم ١٠٥٢هـ ـ ١٠٧٧هـ/ ١٦٤٢م ـ ١٦٦٦م) ـ أبرز السيدات اللاتي كان لهن نشاط معماري في أصفهان. ومع أنها كانت أيضاً أمّ الشاه صفي (حكم ١٠٣٨هـ ـ ١٠٥٢هـ/١٦٢٩م ـ ١٦٤٢م)، فإن النقوش التاريخية، وتقارير المؤرخين تؤكد على قوة علاقتها بالشاه عباس الثاني؛ لأنها أنشأت تلك المباني في عهده. وعندما تكون أبرز السيدات في الأنشطة المعمارية بأصفهان جدة، فإن ذلك يبين لنا مدى قوة تقليد الـ«پرده». فعلى النقيض من البنات أو الأخوات أو الزوجات، كانت النساء اللاتي لعفّتهن أثر كبير في شرف الشاهات وعظماء الأمراء والجدات أقل خطورة من الناحية الجنسية، ومن ثمّ حاجتهن للحماية أقل، فكانت لهن الحرية بقدر أكبر على الصعيد العام.

الخريطة الرقم (١٨ ـ ٢)
أصفهان عام ١٧٢٢م



تكفلت دلارام خانم بإنشاء أربعة أبنية: نُزُلَين، ومدرستين. وعهدت بتفاصيل التصميم والإنشاء إلى رجال من المجموعة الخاصة بأسرتها كما هي عادة النساء في الهند وإيران(٢٢). ويعد نزل جدة أكبر مشروعاتها وأكثرها روعة (انظر الخريطة الرقم (١٨ ـ ٢)، رقم ١). وقد تأسس هذا النزل في أوائل عهد الشاه عباس الثاني، وكجزء من خطته لإزالة بعض الأنشطة التجارية من ميدان نقش جهان إلى ميدان آخر فرعي (الميدان الجديد)(٢٣). وكان الأغنياء من تجار القماش الهنود يقيمون بهذا النُّزل، حيث يبيعون ثياباً هندية عالية القيمة، وثياباً قطنية وبيضاء، وأغطية الرأس النسائية المنسوجة بخيوط ذهبية وفضية أيضاً، إضافةً إلى النيلج الأزرق، والسكاكر، وأدوية

---

(٢٢) Heinz Gaube and Eugen Wirth, *Der Bazar von Isfahan* (Weisbaden: Reichert, 1978), p. 150; Lutfallah Hunarfar, *Ganjīna-i Āsār-i Tārīkh-i Isfahan,* 2nd ed. (Tehran: Saghafi Bookshop, 1350/1971-1972), pp. 555-556, and 'Abd al-Ḥusayn Sipanta, *Tārīkcha-i Auqāf-i Isfahan* (Isfahan: Idarah Kol Auqaf Muntaqa-i Isfahan, 1346/1927-1928), pp. 347-348.

(٢٣) Gaube and Wirth, Ibid., p. 141, and Chardin, *Voyages du Chevalier Chardin, en Perse...*, vol. 7, pp. 396-397.

العيون، والخوخ الكرزي، وهذا إلى جانب الزنجبيل، والتبغ (من الهند، ومن شيراز)[٢٤].

وكان تصميم المدرستين أكثر بساطة (انظر الخريطة الرقم (١٨ ـ ٢)، رقم ٣، ورقم ٤). وقد أوقفت دلارام خانم أموالاً على المدرستين كما هي عادة المتكفلين بهذا النوع من الأبنية في إيران الصفوية. من ناحية أخرى، لا نجد أموالاً وقفاً على أيٍّ من المساجد الستة التي أنشأتها النساء في الهند المغولية.

وكذلك عهدت النسوة السبع الأخريات في أصفهان بالبناء إلى مهندسين ومعماريين، وزودت كلٌّ منهن المساجد أو المدارس بالأوقاف. ومن أروع القصص التي رُويت حول هذا الأمر قصة زينت بيجم زوجة الطبيب حكيم الملك أردستاني، وهي قصة تتبدى أهميتها في صلتها بصاحبات الأنشطة المعمارية من النساء في شاه جهان آباد؛ فقد بنت زينت بيجم مدرسة (انظر الخريطة الرقم (١٨ ـ ٢)، رقم ١١)، وأوقفت هي وزوجها بعض الممتلكات داخل أردستان وحولها على رعاية هذه المدرسة وصيانتها. ووفقاً للرواية المحلية، عالج حكيم الملك أخت الإمبراطور اورنگزب، فأجزل له الإمبراطور العطاء؛ مكافأة له على عمله[٢٥]. ولم تذكر الرواية اسم تلك الأخت، ولكنها على الأرجح روشن آرا، الأخت المفضلة لدى اورنگزب.

وبالنظر إلى أنماط الأبنية التي شيدتها النساء المغوليات في شاه جهان آباد، نلحظ اختلافاً صريحاً بينها وبين أنماط الأبنية التي شيدتها النساء في أصفهان. ففي الهند المغولية، كانت جهان آرا بيجم أعظم من شيدت الأبنية في الهند المغولية، فإليها يرجع فضل تشييد خمسة أبنية من أصل تسع عشرة بناية بالمدينة. كما تعد المُنشئ الرئيس في منطقة الحريم بحصن القصر الإمبراطوري، حيث أنشأت قصراً جميلاً (انظر الخريطة الرقم (١٨ ـ ١)، رقم ١)، وجعلت له حاجزاً رخامياً منقوشاً بمواجهة النهر، وقام بَنّاءوها بزخرفة الجدران والأسقف، ونثروا قطعاً صغيرة من الزجاج اللامع في

(٢٤) "A List of the Caravansarais of Isfahan," Persian Manuscript Collection, Sloane 4094, British Library, London, lines 103-117.

(٢٥) Gaube and Wirth, Ibid., p. 213; Hunarfar, *Ganjīna-i Āsār-i Tārīkh-i Isfahan*, pp. 679-681, and Sipanta, *Tārīkcha-i Auqāf-i Isfahan*, p. 349.

مواضع منها[٢٦]. وقد كلفها هذا القصر مع الأجنحة الأخرى في الحريم سبعمائة ألف روبية[٢٧].

وقد بنت جهان آرا أيضاً سوق جاندني جوك (انظر الخريطة (١٨ ـ ١)، رقم ٢)، وهو السوق المغولي المركزي في شاه جهان آباد، عام ١٦٥٠م بعد فترة وجيزة من الانتهاء من بناء حصن القصر، وجدران المدينة. وكان السوق شارعاً يبلغ اتساعه أربعين ياردة، ويبلغ طوله ألفاً وخمسمائة وعشرين ياردة. وكان بالشارع ألف وخمسمائة وستون متجراً ورواقاً. وكانت قناة الجنة تمر في منتصفه لتروي صف الأشجار الذي كان مكاناً للاستظلال والراحة[٢٨]. وقد احتلت المتاجر على طول جوانب السوق مساحات صغيرة تحت الأروقة، مع وجود حواجز تفصل المتاجر بعضها عن بعض. ويوجد باب في نهاية كل متجر يقود إلى مستودع يضع فيه التجار الفائض من بضائعهم، وفوق المستودع يعيش مالك المتجر مع أسرته وخدمه. وكان التجار من مختلف الأقاليم الأخرى في الإمبراطورية ومن الدول الأخرى يجلبون بضائعهم إلى هذا السوق. وقد ذكرت رواية معاصرة لهذه الفترة أن التجار كانوا يأتون من تركيا، وزنجبار وسوريا، واليمن وجزيرة العرب، والعراق وخراسان، والصين والتبت، وهذا إلى جانب التجار الأوروبيين الذين كانوا يأتون من إنجلترا وهولندا. كان هؤلاء التجار يجلبون الياقوت من بدخشان، واللؤلؤ من عمان، وكانوا يجلبون الفاكهة الطازجة من كشمير ومن آسيا الوسطى. وكانوا أيضاً يحملون إلى السوق السلاح، والثياب الجميلة، والفيلة والخيل والجمال، والطيور، والنرجيلات، والحلوى الشهية. وكان التجار القادمون من شرق الهند يبيعون المنسوجات والثياب المصنوعة من الصوف والأقمشة الصوفية الثقيلة. وكان الفتيان والفتيات يرقصون أمام المتاجر، في حين يجلس القصاصون ليرووا قصصاً عن الصيام والمشقة في رمضان، وكذا قصة الحسين الحزينة في محرم. وكان الأطباء يبيعون أدوية السعال، والزهري والسيلان، والضعف الجنسي. وكانت متاجر الخمور

---

(٢٦) Blake, *Shahjahanabad: The Sovereign City in Mughal India, 1639-1739*, p. 40.

(٢٧) Muhammad Waris, "Padshah Narnah," Persian Manuscript Collection, Add. 6556, British Library, London, fol, 406, and Muhammad Sālih Kanbo Lahaurī, *'Amal-i Sālih*, edited by G. Yazdani, 3 vols. (Calcutta: Asiatic Sociery of Bengal, 1912-1946), vol. 3, p. 35.

(٢٨) Blake, Ibid., p. 55.

جذابة للغاية، حتى إنها لتجذب إليها الزهاد الذين بلغوا من العمر مائة عام. وكان الأمراء يتجمعون في المقاهي للاستماع إلى الشعر، والدخول في مناقشات مرحة، ومتابعة المشاهد العابرة(٢٩).

وقد شيدت جهان آرا بيجم ثلاثة مبانٍ أخرى في نهاية الطرف الغربي من جاندني جوك، فأنشأت سوقاً تجارية بلغ طول جوانبها مائة ياردة، وفي منتصف الرصيف ثماني الأضلاع بركة ضخمة. وأنشأ بَنّاءوها نزلاً في الناحية الشمالية (انظر الخريطة الرقم (١٨ ـ ١)، رقم ٤)، نُزلاً عَدَّه «برنييه» Bernier أفخم بناء في المدينة بعد المسجد الجامع. وكان هذا النُّزل مربعاً، ومكوناً من طابقين، مع أبراج في كل ركن من أركانه، وبه تسعون غرفة تضم كل منها زخارف وتجهيزات رائعة. وفي وسط الفناء حديقة مملوءة بجداول الماء والبرك، والأشجار والأزهار، مع وجود مسجد في جانب من الفناء. ولم تسمح جهان آرا إلا لأغنى وأكبر التجار من الفرس والأوزبك بالإقامة في هذا النُّزل(٣٠).

وقد كتبت:

«لأبنينَّ نزلاً كبيراً وفخماً لم يُرَ مثله في هندوستان. يقصده المرتحل، فتُردُّ إليه عافيته وهناء روحه، وسيبقى اسمي لا تطاله يد النسيان»(٣١).

كما بنت في جنوب المدينة واحداً من أضخم الحمامات العامة في المدينة (انظر الخريطة الرقم (١٨ ـ ١)، رقم ٥)، بلغ طوله مائة وثمانين قدماً، واتساعه ستون قدماً، وبه غرف وأروقة كثيرة العدد(٣٢).

ولكن السمة الأبرز لهذا المجمع المعماري كانت حديقة صاحبة آباد

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣٠) Lahaurī, Ibid., vol. 3, p. 48; Francois Bernier, *Travels in the Mogul Empire, 1656-1668,* edited by Archibald Constable; translated by Irving Brock (Deihl: S. Chand and Co., 1972), pp. 280-281, and Niccolao Manucci, *Storia do Mogor*, translated by William Irvine, 4 vols. (Calcutta: Editions Indian, 1965), vol. 1, pp. 212-213.

(٣١) Andrea Butenschen, *The Life of a Mogul Princess, Jahanara Begum, Daughter of Shahjahan,* With an introduction by Laurence Binyon (London: G. Routledge and Sons, Ltd., 1931), p. 30.

(٣٢) Lahaurī, Ibid., vol. 3, p. 48.

(انظر الخريطة الرقم (١٨ ـ ١)، رقم ٣)، أضخم حديقة في المدينة، فقد بلغ طولها ثلاثة آلاف قدم، بعرض سبعمائة قدم، وكانت مُقامةً على قطعة مستطيلة من الأرض مساحتها خمسون فداناً. وتمرّ قناة الجنة إلى المدينة من بوابة كابل، فتنقسم إلى فرعين، ينساب أولهما إلى وسط جاندني جوك ليغذي القنوات التي تزود قصور المدينة ومتاجرها بالمياه، على حين يلج الآخر إلى حديقة صاحبة آباد من حدها الغربي، وينسال عبرها ليصل إلى حصن القصر. وفيها غرست أيادي البستانيين في الحديقة الأزهار الجميلة، وأشجار الفاكهة. وكان للمدينة أبراج قائمة في الأركان الأربعة منها. وكان رذاذ الماء المتطاير من النافورات المحيطة يظلل بيوت المصيف المقامة في وسط برك صغيرة من المياه. وعلى حين أرادت جهان آرا أن يكون القصر والحمام مفتوحين لخدمة الجمهور، إلا أن حديقة صاحبة آباد أصبحت حديقة خاصة، ومنطقة محببة تتوسط المدينة؛ لهوائها الطلق، والمساحة الخضراء التي كانت تمتاز بها، وهو ما جعلها مقصورة على نساء وأطفال الأسرة الإمبراطورية.

ويتجلى الدور الهام للنساء في بناء مدينة شاه جهان آباد في النظر إلى المساجد الجامعة، فالمساجد الجامعة تميزت بوجود منبر وفناء يسع حشداً كبيراً من الناس الذين يتجمعون في مثل تلك المساجد في أيام الجمعة، وفي الأعياد. ويختلف المسجد الجامع عن المسجد العادي؛ فالأخير بسيط التصميم، وليس به منبر، ويذهب إليه أهل البيوت المجاورة يؤدون فيه الصلوات اليومية. وقد بُنيت في شاه جهان آباد تسعة مساجد جامعة، ولكن أروع تصميم ديني في المدينة هو تصميم المسجد الجامع الذي بناه شاه جهان. وتبقى ثمانية مساجد جامعة بالمدينة، ومع أن كل مسجد منها بُني في جزء مختلف من المدينة ليوفي حاجة مجموعة مختلفة من المواطنين، فإننا نجد أن النساء قد بنين ستة من تلك المساجد الثمانية.

وتأتي أكبر آبادي بيجم، زوجة شاه جهان، في المرتبة التالية بعد جهان آرا من بين الفاعلات في مضمار الأنشطة المعمارية؛ فقد أنشأت السوق المركزي الآخر الموجود بالمدينة، وهو فيض بازار؛ أي سوق الرخاء، (انظر الخريطة الرقم (١٨ ـ ١)، رقم ١٢). ويمتد الشارع الذي أنشئ فيه هذا السوق بطول ألف وخمسين قدماً، ابتداءً من حصن القصر، وانتهاءً

بسور المدينة. وكان عرض الشارع ثلاثين ياردة، وبه ثمانمائة وثمانية وثمانون متجراً، ويجري في وسطه فرع من قناة الجنة. وأنشأت أكبر آبادي بيجم في الجهة الجنوبية من الشارع مستطيلاً بطول مائة وستين ياردة، وعرض ستين ياردة، وبنت مسجد أكبر آبادي في الجهة الغربية (انظر الخريطة الرقم (١٨ ـ ١)، رقم ٩). والمسجد مصمم من أحجار رائعة سوداء وحمراء وبيضاء قشدية، ويُعرف في المصادر المعاصرة باسم «أُصْرَت بناهي»؛ أي الحماية العظمى. كما بنت بالقرب من المسجد نزُلاً (الخريطة الرقم (١٨ ـ ١)، رقم ١٠) مخصصاً للعلماء. وكان هناك حمام في الجهة المقابلة للميدان (الخريطة الرقم (١٨ ـ ١)، رقم ١١)[(٣٣)].

ومن الأبنية التي شيدتها النساء في شاه جهان آباد المغولية نوعان لا وجود لهما ضمن الأبنية التي شيدتها النساء في أصفهان الصفوية، وهما الأسواق والحدائق؛ فقد أنشأت ابنة شاه جهان وزوجته السوقين المركزيتين في المدينة، وهما مشروعان رئيسان تطلبا استثمارات كبيرة لبنائهما. وأنشأت نساء الأسرة الإمبراطورية ـ ثلاث أخوات منهن وزوجة ـ أربع حدائق داخل المدينة وحولها، فبجانب حديقة صاحبة آباد ـ التي تعد أكبر حديقة من بين الحدائق الأربع، والحديقة الوحيدة الموجودة بين أسوار المدينة ـ نجد أن روشن آرا بيجم، الأخت الصغرى لجهان آرا، قد أنشأت مقبرة في حديقة في سبزي مندي عام ١٦٥٠م (انظر حديقة روشن آرا، الخريطة الرقم (١٨ ـ ١)، رقم ٦)، وهي الحديقة التي دُفنت فيها[(٣٤)]. وقد بَنَتْ «سرهندي بيجم»، زوجة شاه جهان، مقبرة في حديقة في سبزي مندي أيضاً (الخريطة الرقم (١٨ ـ ١)، رقم ١٤)[(٣٥)]. ومن بعدهما بنت زينت النساء بيجم (المتوفاة عام ١٧٠٦م)، ابنة اورنگزب، مقبرة في حديقة، ولكنها كانت أصغر من سابقتيها (انظر الخريطة الرقم (١٨ ـ ١)، رقم ١٧) في حديقة تيس هزاري[(٣٦)]. وقد

---

(٣٣) Blake, *Shahjahanabad: The Sovereign City in Mughal India, 1639-1739*, p. 56.

(٣٤) Y. D. Sharma, *Delhi and Its Neighborhood*, 2nd ed. (New Delhi: Archaeological Survey of India, 1974), p. 139, and Archeological Survey of India, *List of Muhammadan and Hindu Monuments in Delhi Zail*, 4 vols. (Calcutta: Superintendent of Government Printing, 1915-1922), vol. 2, pp. 266-267.

(٣٥) Sayyid Aḥmad Khān, *āsār al-Sanādīd* (Delhi: [n. pb.], 1965), pp. 288-289.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

دُفنت ملكة زماني زوجة محمد شاه (حكم ١١٣١هـ ـ ١١٦١هـ/١٧١٩م ـ ١٧٤٨م) في تلك الحديقة[٣٧].

والسؤال هنا: ما تفسير الاختلاف بين أنواع المباني التي أنشأتها النساء في المدينتين كلتيهما؟ ولماذا شيدت المرأة المغولية عدداً أكبر من البنايات؟ ولماذا كانت التصاميم الشخصية للأبنية في شاه جهان آباد أكثر تفصيلاً، وأعلى تكلفة؟ إن السبب الرئيس هو الاختلاف في الثروات. بعبارة أخرى، كان دخل النساء في الهند المغولية أكبر بكثير، مما مكنهن من إنشاء عدد أكبر من الأبنية الضخمة، فقد كانت البنات والزوجات في الأسرة الإمبراطورية بالهند المغولية يتلقين رواتب منتظمة كذوي المناصب في دولة الهند المغولية. وكانت تلك الرواتب تتألف عادة من جزءين: الأول مبلغ نقدي من خزينة الأسرة الإمبراطورية، والآخر مصدر دخل مخصص لهن في صورة ضرائب الأراضي، أو الضرائب التجارية. فعلى سبيل المثال، رفع الإمبراطور حصة جهان آرا ـ بعد وفاة أمها ـ من ستمائة ألف روبية إلى مليون روبية، بخلاف الهدايا التي كان يبذلها بسخاء لها ولغيرها من النساء. وبعد أن وصل شاه جهان إلى العرش عام ١٦٢٨م، أعطى ممتاز محل مائتي ألف عملة ذهبية، وأربعمائة ألف روبية، وأعطى جهان آرا بيجم مائة ألف قطعة ذهبية، وأربعمائة ألف روبية. وفي عام ١٦٥٠م، أضاف شاه جهان إلى راتب جهان آرا الإيرادات التي تنتجها برجانا، إحدى النواحي التابعة لـ«بانيبات»، وأضاف إلى راتبها أيضاً الإيرادات التي تنتجها مدينة سورات؛ الميناء الرئيس للتجارة الخارجية في الهند المغولية. وقد زاد دخلها على الأرجح بسبب أنشطتها المعمارية في شاه جهان آباد. وبعد وفاة شاه جهان في عام ١٦٦٦م، وعودة جهان آرا إلى شاه جهان آباد، رفع اورنگزب حصتها إلى مليون وسبعمائة ألف روبية[٣٨].

وعند مقارنتنا بين الأنشطة المعمارية للنساء في أصفهان ونظيراتهن في شاه جهان آباد، تظهر نقطتان أخريان: تاريخ الإنشاء، ومواقع الأبنية. ففي أصفهان، استغرقت تلك الأبنية فترة زمنية تقدر بسبعين عاماً، وذلك من عام

---

(٣٧) William Franklin, "An Account of the Present State of Delhi," *Asiatick Researches*, vol. 4 (1795), p. 421.

(٣٨) Misra, *Women in Mughal India*, p. 63.

١٦٤٠م حتى عام ١٧١٠م، فقد أسس الشاه عباس الأول المدينة عام ١٥٩٠م، ثم أنشأ ميدان نقش جهان عام ١٦٠٢م. وهذا يؤكد لنا أن نساء إيران الصفوية قد أنشأن المباني المعمارية التي أنشأنها بعد الانتهاء من المباني الأثرية المركزية والمحددة لمعالم عاصمة عباس الجديدة. وعلى الجانب الآخر، في شاه جهان آباد، قامت النساء بأنشطتهن المعمارية، وأنشأن المباني التي أنشأنها عندما كانت المدينة في طور التكوين؛ إذ أنشأ الإمبراطور وكبار رجال الدولة الإطار الأساسي للمدينة ـ المتمثل في أسوار المدينة، وقصر الحصن، والقصور الأخرى ـ في الفترة بين عامي ١٦٣٩م و١٦٤٨م، وانتقل الإمبراطور إلى قصر الحصن عام ١٦٤٨م. ومن بين الأبنية التسعة عشر المذكورة في الجدول الرقم (١٨ ـ ١)، نجد ستة عشر مبنىً منها يعود تاريخ إنشائه إلى عام ١٦٥٠م، أو إلى ما قبل هذا التاريخ. وقد تكفلت ابنة شاه جهان، واثنتان من زوجاته بإنشاء تلك المباني التي شكّلت المكونات الأساسية للعاصمة المغولية الجديدة.

أما المواقع التي أنشئت فيها الأبنية، فلم يُقَم أيٌّ من الأبنية الثلاثة عشر في أصفهان حول ميدان نقش جهان، وهو الميدان المركزي في المدينة، ولا نجد أيّاً منها أيضاً في شارع چهار باغ، ذلك الشارع الجميل الممتع الذي يربط بين القصر الإمبراطوري وبين حديقة هزار جريب. أما في شاه جهان آباد، فنجد الأبنية التي أقامتها النساء في الأيام الأولى للمدينة قد احتلت مواقع رئيسة ومهمة؛ فمركزاها التجاريان يقسمانها، حديقة صاحبة آباد، ومسجد أكبر آبادي، ومسجد فتح بوري، والنزل الملحقة بكل منها تسود المشهد الحضاري للمدينة.

خاتمة

تفتح لنا هذه المقارنة التي أجريناها بين الأنشطة الإنشائية للنساء في شاه جهان آباد وفي أصفهان نافذة على حياة النساء وفاعليتهن في بواكير العصر الحديث في إيران والهند. ومع انتماء هؤلاء النساء في كلتا المدينتين إلى الأسر الحاكمة أو أسر كبار الأمراء، نجد محظية في كلتا المدينتين قد بنت قصراً يقصده النبلاء في المناطق الحضرية للمتعة والتسلية. وانتمت نساء الصفوة أغلبهن في شاه جهان آباد (سبع من أصل

ثمانٍ) إلى الأسرة الإمبراطورية. أما في أصفهان، فقد كان عدد نساء الصفوة سبع نساء؛ أربع منهن كن من أفراد الأسرة الإمبراطورية، وثلاث منهن كن من أسر الأمراء. وهذا الاختلاف بين المدينتين إنما يعكس الفرق في الثروة، فالأباطرة المغول كانوا على رأس دولة من أغنى الدول وأضخمها في بداية العصر الحديث بأوراسيا، ومن ثمّ كانت ثمة موارد هائلة تحت تصرفهم. وكانت زوجاتهم وبناتهم يتمتعن بحصة سنوية غاية في السخاء، ومن ثمّ استطعن تمويل المؤسسات التابعة لأسرهن، وكان لديهن ما يكفي لتمويل مشاريع البناء الهائلة. وهذا على حين حكم الشاهات الصفويون دولة أصغر حجماً، وأفقر مواردَ، فكانت الموارد التي تحت أيديهم أقل من تلك التي بأيدي أباطرة المغول. وقد كان لجدة الشاه عباس الثاني دخل سنوي، ومنشأة تابعة لها، إلا أنه ليس لدينا من الأرقام ما يبين لنا مقدار هذا الدخل. وليس لدينا من معلومات عن الموارد المالية للثلاث نساء الأخريات اللاتي ينتمين إلى الأسرة الحاكمة. وقد أتاح هذا الفقر النسبي لأسرة الإمبراطورية الصفوية فرصة لسيدات الصفوة اللاتي لا ينتمين إلى الأسرة الإمبراطورية. ففي أصفهان، لم يكن كبيراً الفارق بين الموارد المالية لنساء الأسرة الإمبراطورية وبين الموارد المالية للنساء المنتميات إلى أسر كبار الأمراء. وكانت النساء من طبقة النبلاء أكثر قدرة على الإسهام في المشهد الحضاري.

كان من بين النساء السبع اللاتي ينتمين إلى الأسرة الإمبراطورية في شاه جهان آباد أربع زوجات، وثلاث بنات. أما في أصفهان، فقد اشتملت مجموعة النساء الأربع المنتميات إلى الأسرة الإمبراطورية على ابنة وأم وجدة وأخت. ويعكس لنا هذا العدد الأقل من النساء، وطبيعة علاقاتهن أو درجة قرابتهن داخل الأسرة الإمبراطورية كيف أن تقليد الـ«پرده» كان أقوى أثراً في إيران الصفوية منه في دولة المغول؛ فقد كان شرف الشاه يعتمد في جزء منه على سيطرته على زوجاته وبناته. ولهذا، لا نجد في إيران الصفوية من بين نساء الأسرة الإمبراطورية اللاتي كان لهن نشاط معماري مَن هي زوجة أو ابنة. وبينما كان أباطرة إيران الصفوية يحتفظون بنسائهم وبناتهم، وأمهاتهم وجداتهم وأخواتهم، وإمائِهم في الحريم، نرى ضعف أثر تقليد الاحتجاب هذا في شرف الرجل؛ فأعظم النساء صاحبات الإنشاءات في شاه جهان آباد

المغولية اثنتان: أولاهما زوجة الإمبراطور شاه جهان، والأخرى ابنته التي لم تتزوج.

وبتحليل هُوية هؤلاء النساء يتبدى هذا التساؤل: ما الذي خلصنا إلى معرفته من المقارنة بين الأبنية التي أنشأتها هؤلاء النسوة؟ وللإجابة عن هذا، نقول إن نساء شاه جهان آباد كن أكثر إنتاجاً؛ فقد أنشأت النساء البنايات التسع عشرة في العاصمة المغولية، وفي أصفهان لم تُنشئ النساء الثماني سوى ثلاثة عشر مبنى فقط. ومن ناحية أخرى، كانت لأغلب الأبنية في أصفهان (ثمانية من أصل ثلاثة عشر) وظيفة دينية. أما في شاه جهان آباد، فقد كانت الأبنية مخصصة بشكل أساسي لأغراض غير دينية، فلم يكن منها سوى ستة أبنية فقط مخصصة لتلبية متطلبات دينية. وإذا نظرنا إلى تاريخ إنشاء تلك الأبنية، ومواقعها وحجمها، وتصميمها المميز، نرى أن النساء كان تأثيرهن أكبر بكثير في العاصمة المغولية؛ إذ أُنشئ أربعة عشر مبنى من بين مجمل تسعة عشر أنشأنها في شاه جهان آباد في الأيام الأولى للمدينة. وكانت هذه الأبنية سوقين رئيستين، وستة مساجد جامعة، وثلاثة نزل كبيرة، وحمامين كبيرين، وحديقة صاحبة آباد. واحتلت هذه الأبنية مواقع رئيسة في المدينة الجديدة. وقد كان السوقان من المشاريع الأساسية فيها، فقد اشتمل شارع جاندني جوك الذي أنشأته جهان آرا بيجم على ألف وخمسمائة وستين متجراً. أما فيض بازار الذي أنشأته أكبر آبادي بيجم، فقد اشتمل على ثمانمائة وثمانية وثمانين متجراً. على الجانب الآخر في أصفهان، نجد أن الأبنية التي أنشأتها النساء تعود إلى الفترة ما بين منتصف القرن السابع عشر وأواخره؛ أي بعد إنشاء المركز الحضري الرئيس حول ميدان نقش جهان، وكانت تصميماتها بسيطة، وتقع في الأماكن الجانبية بالمدينة. ولم يكن أيٌّ من تلك الأبنية واقعاً في مواجهة الميدان المركزي، أو شارع چهار باغ.

الفصل التاسع عشر

حاميات الحريم ببيوت الحكام الهنود المسلمين: حالة بيبي فاطمة

بقلم: غافن آر جي هامبلي

مع أننا لا نعرف الكثير عن الطريقة التي كان يدار بها جناح الحريم، أو الزنانة كما يطلقون عليه في الهند، فإن المصادر التي تعود إلى دولة الهند المسلمة تشير إلى استخدام الحفاظ على النظام داخل أجنحة النساء عن طريق استخدام «مراقبات الحريم» ürdübegis، وهن خادمات مسلحات، ويُتخذن من الجواري المملوكيات.

جرى فهم بعض جوانب الحضارة الإسلامية على نحو خطأ، أو نسج البعض حولها أوهاماً وخيالات كتلك التي نُسِجت حول الأماكن المخصصة للنساء في بيوت الحكام المسلمين، وغيرهم من أفراد الصفوة الحاكمة. واختلفت الأسماء التي أطلقت على المكان المخصص للنساء في البيوت، فسمي «الحريم»، أو «السراي»، أو «الزنانة». وهي كلها أسماء اشتقت من اللغة العربية أو التركية أو الفارسية، وأدخلت في اللغة الإنكليزية. والنموذج الأوَّلي لهذا التقليد هو التقسيم البسيط للبيت إلى جزءين: الجزء الخاص بالنساء، ويسمى بالفارسية «آندارون»؛ أي «الداخل»، والجزء العام المخصص للرجال، ويسمى بالفارسية «بيرون»؛ أي «الخارج»، ويمتد الجزء الأخير إلى ما وراء حدود البيت ليصل إلى الشوارع والأسواق، والحمامات، والمساجد والمزارات... إلخ، وهي الأماكن التي كانت تدخلها النساء في ظروف مقيدة نسبياً. ولم يكن بإمكان أي شخص أن ينشئ بيته على هذا النحو، فأصحاب الثروات فقط هم من كانوا في وضع مالي يسمح لهم بإنشاء بيوتهم بما يتفق مع شروط الحريم أو الزنانة، وتلك البيوت محل البحث الذي بين أيدينا. ودراسة الحريم أو الزنانة كانت ولا زالت

لا تحظى إلا بقدر ضئيل من البحث، وربما كان هذا بسبب افتراض قلة المصادر التي يمكن الاعتماد عليها في البحث في مؤسسة تمثل موضوعها الرئيس في توسعة نطاق الخصوصية، ولأنه، بدافع من اللياقة الاجتماعية، كان يُفترض أن المؤرخين المسلمين في القرون الوسطى، بل الكُتّاب على اختلاف مجالاتهم، كانوا يترددون في الكتابة عن حياة حكامهم، أو عن حياة نساء من يرعونهم من رجال الدولة[١].

ورأى كُتّاب القرن الثامن عشر والتاسع عشر من الأوروبيين على نوعيهما، رحالة حقيقيين كانوا، أم ممن أقاموا في بيوتهم، وأطلقوا العنان لمخيلاتهم، فتجاوزوا بها كل الحدود، رأوا الحريم أو الزنانة مكاناً مخصصاً في جوهره لحبس المرأة، وكانوا يرونه رمزاً للاستعباد البشع، والشهوات المفرطة[٢]. فحين فكر الأوروبيون بهذا العرف، نظروا أول ما نظروا إلى بنية قائمة على هذا التقليد، تمثلت في أجنحة النساء بسراي طوبقابي، وهو قصر السلاطنة العثمانيين في إسطنبول. كان هذا القصر مرتبطاً في أذهان القراء الإنكليز بكتابات مثل «رسائل من الشرق» Letters from the East، أو كتابات السيدة ماري ورتلي مونتاجو (١٦٨٩م ـ ١٧٦٢م)، أو كانوا يرونه من منظور الرسوم المعاصرة آنذاك لبعض الفنانين أمثال

---

(١) ومع هذا، يمكننا مطالعة أبحاث خالية من هذه العيوب، على نحو هذا المرجع: Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

وإننا ننسى أحياناً أن الحريم بمفهومه التقليدي ظل موجوداً في بعض أجزاء العالم الإسلامي في القرن العشرين. وفيما يتعلق بوجوده في فارس خلال تلك الفترة، انظر على سبيل المثال: Tāj al-Saltana, *Crowning Anguish: Memoirs of a Persian Princess from the Harem to Modernity, 1884-1914,* edited by Abbas Amanat (Washington, DC: Mage Publishers, 1993); Sattareh Farmān Farmaian, *Daughter of Persia* (New York: Crown Publishers, Inc., 1992), and Manucher Farmanfarmaian, *Blood and Oil: Memoirs of a Persian Prince* (New York: Random House, 1977).

(٢) يمكن الاطلاع على جوهر فكرة الحريم عند الأوروبيين في كتابات جيمس جستنيان موريه الذي عاش في ثمانينات القرن السابع عشر، وتوفي عام ١٨٤٩م، وقد ولد وتربى في سميرنا العثمانية (التي تسمى الآن أزمير)، وصار سكرتيراً للمهام الدبلوماسية البريطانية في طهران، انظر على سبيل المثال: James Justinian Morier: *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan* (1824), *Zohrab the Hostage* (1832), and *Ayesha, the Maid of Kars* (1834).

وانظر أيضاً الإيماءات المشوقة لموتسارت Mozart في: Enfuhrung aus dem Serail.

أو إلى روسّيني في: L'Italiana in Algeri.

«توماس ألوم» Thomas Allom (١٨٠٤م ـ ١٨٧٢م)، حيث تصور الملكة الخائنة أو العشيقة التي تؤخذ من السرايا، فتوضع في كيس، ويلقيها طواشٍ وجوههم كئيبة في البوسفور من على متن قارب. وفي الحقيقة، فإنه نظراً لكون سراي طوبقابي من بين أكثر قصور الحكام المسلمين التزاماً بالتقاليد، فقد أصبح خير مثال على مفهوم الحريم لدى المسلمين. وقد كتبت عنه أحدث مؤرخيه «جُلرو نجيب أوغلو» Gülru Necipoğlu، تقول:

«على النقيض من غيره من الأماكن الموجودة في القصر التي تنتظم حول ساحات الاحتفالات، أو الحدائق المفتوحة، نجد الحريم مكوناً من مجموعة من الأماكن المقسمة والمحاطة بجدران عالية، وقد أُغلقت مداخله بعدد كبير من البوابات المتتالية. فلا عجب أن ينظر إليه الفكر الغربي بوصفه أقرب إلى متاهة أشبه بالسجن، مصممة لحبس النساء، حيث يعيش الحرمان جنباً إلى جنب مع اللهو والبغاء»[٣].

وتشير نجيب أوغلو إلى العلاقة بين التصميم المعماري للحريم ومتطلبات سيده، فتقول:

«كان الحريم أو بيت السعادة يصمَّم بهدف تحقيق أقصى درجات المتعة لشخص واحد فحسب، وهو السلطان المقتدر، وتفاوتت درجات حرمان جميع من دونه من المتع والملاذّ التي يحظى بها؛ فلم يكن بإمكان أحد أن يجتاز المسافة التي كانت تفصل بين أماكن النساء ـ المحاطة بالحرس، والمحدَّدة بوضوح ـ من جهة وأماكن الرجال من جهة أخرى إلا السلطان والطواشي. وكان على كل شخص آخر في القصر أن يعيش حياة العزوبة إلا في الوقت الذي كان يرغب فيه السلطان في أن يحظى برفقة ما في قصره. وتعكس تلك الأماكن الموجودة في داخل القصر، والتي تشبه الأديرة في عزلتها، هوساً بإقامة الحدود والفصل بين الجنسين، وتصنيف المراتب الصارم الذي لا يمكن لأحد تجاوزه سوى السلطان».

وفي سبيل دعم وجهة نظرها، تفرق نجيب أوغلو بين الضوء والسطوع في غرف السلطان، فتقول: «وفي أماكن مظلمة غير ملكية ليس بها نوافذ،

(٣) Gülru Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapi in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (New York: Architectural History Foundation, Inc., 1991), p. 182.

وخالية من الزخارف، كان الطواشي والإماء يتعلمون التواضع والطاعة والتقشف»[٤]. ومع ما يتمتع به هذا السرد لذكريات حياة الحريم من صحة، فإنه يجب أن يضاف إليه ما يكمله من صور لأنظمة محلية بديلة، تلك الأنظمة التي بقيت مقصورة على فئة معينة، وظلت بعيدة عن عالم الحياة اليومية، فهي تعكس أنظمة اجتماعية أكثر بساطة. إنها الأنظمة التي كانت تحكم حياة أسر ونُخَبٍ شبه بدوية كالسلاجقة والإيلخانيين، والشاغاتيين والتيموريين، تلك الأسر التي كان حكامها وحكوماتها ينتقلون من مكان لآخر، وكانوا يقضون وقتاً أكبر في المعسكرات والخيام، وكانت النساء تتنقل فيها على ظهور الخيل، أو غيرها من وسائل التنقل، وكنّ يشاركن مشاركة تامة في شؤون القبيلة أو العشيرة. وقد نقل ابن بطوطة في كتاباته صورة جلية لتلك العادات التي كانت مختلفة إلى حدٍّ ما، وذلك في معرض حديثه عن أنشطة نساء أسرة «باتو خان أوزبك» (حكم ٧١٢هـ ـ ٧٤٢هـ/ ١٣١٣م ـ ١٣٤١م)، أو في مقطع بليغ من وصف المقريزي السلطانَ المملوكي الصالح عماد الدين إسماعيل (حكم ٧٤٣هـ ـ ٧٤٦هـ/ ١٣٤٢م ـ ١٣٤٥م)، فيقول:

«وشُغِفَ السلطان الصالح مع ذلك بالجواري السود، وأفرط في حب اتفاق (وهي جارية سوداء برعت في العزف على العود)... وقرب أرباب الملاهي، وأعرض عن تدبير الملك بإقباله على النساء والمطربين؛ حتى إنه إذا ركب إلى سرحة سيراقوس، أو سرحة الهرم، ركبت أمه في مائتي امرأة الأكاديش (وهو نوع من الخيول المهجنة)[٥] بثياب الأطلس الملونة، وعلى رءوسهن طراطير الجلد البرتغالي المرصع بالجوهر واللآلئ (وهي قلنسوات مخروطية الشكل)[٦]، وبين أيديهن الطواشي من القلعة إلى السرحة؛ ثم يركب حظاياه الخيول العربية ويتسابقن، ويركبن تارة بالكامليات الحرير

---

(٤) للاطلاع على المصدر الذي أُخذ منه هذا الاقتباس، وكذا الذي سبقه، انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٥) Etienne M. Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks*, 2 vols. (Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1842), vol. 2, pp. 46-47.

(٦) المصدر نفسه، ١/ ٧١ و٧٧، و L. A. Mayer, *Mamlūk Costume* (Geneva: Albert Kundig, 1952), p. 71.

(المعاطف أو العباءات)[٧] ويلعبن بالكرة»[٨].

كان السلطان وأمه مع مائتي امرأة من محظياته وطواشيه يركبون الخيل عند الأهرامات، وكانت النساء يمرحن وهن يرتدين ثياباً حريرية ذات ألوان زاهية، ويختبرن قوة مطياتهن، ويستخدمن عصيات لعب الكرة بمهارة. وتعرض كل هذه المظاهر لنا صورة مختلفة تماماً عن الحريم العثماني المظلم الخالي من الهواء. إنها صورة تبعث في النفس ذكريات من عالم السهوب بآسيا الوسطى، الصورة التي نُسخت في كثير من المنمنمات الهندية للنساء وهن يلعبن لعبة البولو، أو خارجات للصيد، بل وهن يخضن المعارك على صهوة الخيل.

وعلى خلاف افتراضات الأوروبيين الشائعة، لم تكن الزنانة ذلك المكان الذي يشبه السجن مقصور السكنى على الزوجات والمحظيات، بل كانت مجتمعاً متنوعاً من نساء من أعمار مختلفة يتفاعلن مع بعضهن البعض بطرق مختلفة كثيرة، وعلى مستويات مختلفة أيضاً. فإلى جانب الزوجات والمحظيات، وأطفالهن من البنين والبنات، كانت الزنانة مُقاماً لأمّ الرجل التي هي أرملة أبيه، ولباقي زوجات أبيه المتوفَّى. وكذا أقامت بالزنانة العمات والخالات، وبنات الأعمام، والعمات المترملات أو غير المتزوجات، وغيرهن من ذوات القربى البعيدة، أو من تجري إعالتهن كنوع من الأعمال الخيرية العائلية. وكانت الزنانة تشتمل أيضاً على الخادمات والإماء اللاتي يقمن بمهام محددة، ويُتخذن للقيام بالأعمال التي تتطلب المهارة. وكانت زائرات الزنانة من الصديقات، والعرافات، والشاعرات، والموسيقيات والراقصات، والبائعات المتجولات، والحرفيات. ولهذا نرى «أبا الفضل»، أمين سر الإمبراطور المغولي أكبر (حكم ٩٦٣هـ - ١٠١٤هـ/١٥٥٦م - ١٦٠٥م)

---

(٧) Mayer, Ibid., pp. 13 and 16-17.

(٨) انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، حققه وقدّم له ووضع حواشيه محمد مصطفى زيادة وسعيد عبد الفتاح عاشور، ٤ ج (القاهرة: لجنة التأليف المصرية، ١٩٣٤ - ١٩٧٢)، ٢/٦٧٨ - ٦٧٩. وقد ترجمه إلى الإنجليزية دي أيالون (D. Ayalon). انظر أيضاً: "The Eunuchs in the Mamlūk Sultanate," in: Myriam Rosen-Ayalon, ed., *Studies in Memory of Gaston Wiet* (Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1977), p. 284, and H. A. R. Gibb, *The Travels of Ibn Battuta, AD 1325-1354* (Cambridge, UK: Hakluyt Society, 1962), vol. 2, pp. 480-481 and 485-459.

وكاتب تاريخه، يقول في وصفه زنانة أكبر بأنها تشتمل على ما يزيد عن خمسة آلاف امرأة، لكل منهن مكان خاص بها. وما يعنيه أبو الفضل هنا بهذا الكلام أن الزنانة كانت مجمعاً سكنياً، ومجتمعاً نسائياً ضخماً يدير نفسه بنفسه[٩]، بل إن اورنگزب، أكثر الحكام المغول تقشفاً (حكم ١٠٦٨هـ ـ ١١١٨هـ/ ١٦٥٨م ـ ١٧٠٧م)، كان في زنانته ألفا امرأة، وذلك بحسب كلام «مانوتشي» Manucci[١٠].

كانت إدارة زنانة بهذا الحجم، وتمويلها مالياً أمراً معقداً نسبياً، وكان يتطلب إلى جانب مجموعة الطواشي تراتُبية من السيدات البيروقراطيات. وكان على رأس هذه التراتبية امرأة وقورة تلقب بـ«صدر النساء»، وتؤدي كثيراً من الوظائف، وبعض تلك الوظائف مذكورة بالتفصيل في كتاب **«شاه جهان نامه»**:

«حتى في سراي الحريم الخاص، كان جلالته (أي شاه جهان) ينأى بنفسه عن الاستغراق في الشهوات الجسدية، أو الملاذّ الحسية، على عكس ما كان الملوك المتلكئون يفعلون، بل نذر نفسه لتلبية حاجات الفقراء. وفي هذا الصدد، اختيرت السيدة العفيفة الطاهرة ست النساء خانم ـ التي حازت الثقة واللباقة، وإتقان العمل، ونبل الأخلاق؛ مما جعلها أهلاً لخدمة جلالة الملكة ـ ملكة الزمان (ممتاز محل)؛ فكانت تختص بأداء الأعمال الطارئة والمعاملات. وكانت دائماً تقدم لجلالة الملكة العفيفة الطاهرة مطالب الفقراء والبائسين، ثم توقفهم سيدة السرايا الميمونة أمام عبد الله الإمبراطور؛ كي يحقق أمانيهم. وكانت الفقيرات تُمنحن الأراضي والإعانات اليومية النقدية أو العينية وفقاً لظروف كل منهن. أما الفتيات غير المتزوجات اللاتي أعوزهن الفقر، وأعجزهن عن تكاليف الزواج، فكانت تعطى لهن الأموال والحلي والثياب وغيرها من الأشياء اللازمة للزفاف، ثم يزوجن بعد ذلك ممن يكافئهن. ولا يمر يوم على هذا القصر الجليل إلا ويخرج منه قدر كبير

---

(٩) Abu'l Faḍl 'Allāmī: *Ā'īn-i Akbarī* (Persian), edited by H. Blochmann, 2 vols. (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1877), vol. 1, p. 30, and *Ā'īn-i Akbarī* (English), translated by H. Blochmann and H. S. Jarrett, 3 vols. (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1927-1948), vol. 1, p. 46.

(١٠) Niccolao Manucci, *Storia do Moger, or Mogul India, 1653-1708*, translated by William Irvine, 4 vols. (London: Murray 1907).
أعيد نشره: (Calcutta: Editions Indian, 1966) vol. 2, p. 308.

من الأموال والحلي لمثل هذه الأفعال الخيرية»(١١).

وكانت ست النساء فارسية، وهي الأخت الكبرى لـ«أبي طالبي آمولي»، (المتوفى عام ١٠٣٦هـ/١٦١٦م أو ١٦١٧م) شاعر بلاط جهانجير، والذي خلع عليه الإمبراطور لقب ملك الشعراء(١٢). وبعد أن استقر به المقام في البلاط المغولي، أرسل أبو طالب إلى أخته لتأتي من إيران إلى أجرا، ويُحتمل أنها كانت في آمول. وقد أُدخلت بعد قدومها إلى الزنانة المغولية، وأُنزلت في جناح ممتاز محل. وعندما ماتت الملكة بين عامي ١٠٤١هـ و١٠٤٢هـ؛ أي عام ١٦٣١م، رافقت ست النساء جثمانها من برهان بور إلى أجرا(١٣). وبعد ذلك أسندت وظيفة صدر النساء بشكل رسمي إلى ست النساء خانم(١٤). وقد ذكر أنها أشرفت مع الأميرة جهان آرا على زفاف الأمير دارا على ابنة الأمير الراحل برويز عام ١٠٤٢هـ/١٦٣٣م، وهو الزفاف الذي كان قد أُجِّل بسبب موت ممتاز محل(١٥). وذهبت ست النساء إلى لاهور، ومكثت هناك في الفترة بين عامي ١٠٤٤هـ و١٠٤٥هـ، وهو ما يوافق عام ١٦٣٥م، حيث كانت تطبب الأمير مراد الذي كان يعالَج من مرض الجدري(١٦). وفي أواخر عهد أكبر، وأوائل عهد جهانجير، شغلت «حاجي كوكا»، أخت «أكبر» من الرضاع، وظيفة صدر النساء. ورافق «سعدات يار كوكا»، أحد إخوة حاجي كوكا، أول رحلة حج رسمية في عهد أكبر، وتزوج أخ آخر لها من حفيدة أبي الفضل لابنه، وهو ما أحيا العلاقات الوثيقة بين البادشاهات وبين أمهاتهم وأخواتهم وإخوانهم من الرضاعة(١٧). وفي عهد جهانجير، عُيِّنت داي دلارام، الممرضة السابقة لنور

---

(١١) 'Inâyat Khân, *Shâhjahân-nâma*, edited and translated by W. E. Begley and Z. A. Desai (New Delhi: Oxford University Press, 1990), p. 572.

(١٢) Jahângîr (Emperor of Hindustan), *Tuzûk-i Jahângîrî*, translated by A. Rogers and H. Beveridge, 2 vols. (London: Royal Asiatic Society, 1909-1914), vol. 2, pp. 117-118, and E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 vols. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1928), vol. 4, pp. 253-256.

(١٣) 'Abd al-Ḥamid Lâhawrî, *Pâdshâh-nama*, edited by Kabir al-Dîn Aḥmad and 'Abd al-Rahim Aḥmad, 3 vols. (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1867-1872), vol. 1, p. 403.

(١٤) المصدر نفسه، ١/٦٢٩.

(١٥) عن الزفاف، انظر: المصدر نفسه، ١/٤٥٢ ـ ٤٦٠، خاصة ٤٥٣.

(١٦) المصدر نفسه، ج ١، القسم ٢، ص ٧٠.

(١٧) Khwâja Niẓâm al-Dîn Aḥmad, *Tabaqât-i Akhbarî*, translated by Brajendranath De and M. Hidayat Hosein, 3 vols. (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1911-1939), vol. 3, p. 1006; = Jahângîr, Ibid., vol. 1, p. 46.

جهان، في منصب صدر النساء[١٨].

وبناءً على ما سلف ذكره، يبدو لنا أن من كانت تتولى منصب صدر النساء كانت تتولى الإشراف على عالم ذي شخصية مستقلة يتطلب تأميناً وتنظيماً إدارياً يتجاوز مجرد الاهتمام التقليدي، ويمتد ليشمل المحافظة على شرف الرجال، وذلك بالتأكيد على الفصل التام لنساء أسرته؛ فقد احتاجت أسرة هائلة كهذه إلى من يعتني بها، ويوفر لها ما تحتاج إليه من غذاء وكساء ووسائل تنقل إلى جانب مئات الحاجات اليومية. كما أنه المكان الذي كانت تأوي إليه البادشاه للنوم والراحة، ومن ثمّ يكون مكاناً أعزل، وهو ما يجعله عرضة للخطر إذا ما أراده أحد بسوء[١٩]. وهو أيضاً المكان الذي يُنشَّأ فيه أطفال البادشاه (وربما أطفال الأسرة الإمبراطورية). وكان يشتمل على كميات هائلة من الممتلكات الثمينة كالجواهر، والشعارات الملكية، والمقتنيات النفيسة. وفي عهد بعض الأباطرة، كانت الأختام الإمبراطورية توضع في الزنانة، وهو ما يتطلب أخذ الأوراق الإدارية إلى الحريم للمصادقة عليها[٢٠]. فإذا كانت الزنانة تشتمل على كل هذه الأمور، فلا عجب إذاً أن

= وحول كوكا [أخ بالرضاعة أو أخت بالرضاعة]، انظر:

M. Pavet de Courteille, *Dictionaire Turk-Oriental* (Paris: L'Imperimerie Imperial, 1870), p. 473; Gerard Doefer, *Türkiske und Mongolische Elemente im Neupersischen*, 4 vols. (Wiesbaden: Harrosowitz, 1963-1975), vol. 2, p. 482, and Otto Spies, "Turkishes Sprachgut im Hindustani," in: *Studia Indologica Festschrift für Willibald Kirfel* (Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universitat Bonn, 1955), p. 339.

(١٨) 'Allāmī, *Ā'īn-i Akbarī* (English), vol. 1, p. 574.

(١٩) ومن الأمثلة التي توضح ذلك ما حدث من أدهم خان، وهو أخو «أكبر» من الرضاع. فبينما كان أكبر يأخذ فترة راحته المسائية بالزنانة، قتل أخوه الوزير أتكا خان، وحاول أن يشق طريقه بالقوة إلى داخل الزنانة، فأغلق أحد الطواشي المخلصين الباب أمامه، انظر: المصدر نفسه، ٢/٢٦٨ ـ ٢٧٢.

(٢٠) للمزيد عن الأختام المغولية، وخصوصاً الخاتم الإمبراطوري دائري الشكل، الذي كان معروفاً باسم أوزوك، انظر: 'Allāmī: *Ā'īn-i Akbarī* (Persian), vol. 1, p. 38, and *Ā'īn-i Akbarī* (English), vol. 1, p. 54, and A.D. Khan, *Diplomatics of the Soyurghal Farmān of the Great Mughals (1556-1707)* (Allahabad: Quemer Publications, 1994), pp. 52-59 and 73-77.

حول أوزوك، انظر: Doefer, Ibid., vol. 1, pp. 146-147, and F. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), p. 120.

ووفقاً لما ذكره عنايات خان، فإن الإجراء المألوف للمصادقة على الفرمانات في عهد شاه جهان هو أن يُكتب الفرمان، ويُقدم إلى البادشاه للمصادقة عليه، ثم يوثق عند كاتب الرسالات (كبير أمناء السر)، وعند ديواني كل (الوزير الأول). وبعد ذلك، ترسل تلك الأوامر، التي تكون ملزمة ـ =

تنال حمايتها الحد الأقصى من الاهتمام. ولهذا كان من الضرورة بمكان وضع نظام أمني دقيق يضمن أمن الزنانة، ويمنع أيّ دخول أو خروج غير مصرح به إليها ومنها، ويحفظ النظام بين هذا العدد الكبير من الأشخاص الذين كانوا يعيشون بها.

وقد وصف أبو الفضل زنانة «أكبر» التي كانت في قلب المؤسسة المغولية الحاكمة، وهو في وصفه لها يعكس لنا مدى الاهتمام بتأمينها:

«كان الحريم محمياً من الداخل بنساء متيقظات رصينات. وجُعلت الجديرات بالثقة من بينهن على مقربة من مكان جلالته. وخارج السياج يقف الطواشي. وعلى بُعد مناسب يقف حارس من الراجبوت، ومن بعده يقف النواظير على البوابات»(٢١).

= كما لو كانت قدراً ـ إلى السرايا المقدسة لتمهر بالختم الملكي المعظم المحفوظ لدى جلالة الملكة ممتاز الزمان. انظر: Khān, *Shāhjahān-nāma*, p. 570.

وبعد موت ممتاز محل، أعطي الختم لجاهنارا بيجام، كبرى أخوات شاه جهان (ص ٧٤). وقد ذكر بيرنييه أنه عندما مرض أورانجزيب (ربما في عام ١٦٦٢)، أعطيت أخته الصغرى -روشانارا بيجام- الختم الذي أشار إليه الرجل الفرنسي باسم (الختم العظيم)، ويحتمل أن يكون هو ختم الأوزوك، انظر: Francois Bernier, *Travels in the Mogul Empire, AD 1656-1668* (London: Archibald Constable and Company, 1891), p. 125.

ويمكن القول إن هذا السلوك من البادشاه لم يكن بهدف الرغبة في إشراك نساء الأسرة الإمبراطورية في الحكم، بل كان لعدم ثقته في المحيطين به من الرجال.

(٢١) 'Allāmī: *Ā'īn-i Akbarī* (Persian), vol. 1, p. 30, and *Ā'īn-i Akbarī* (English), vol. 1, pp. 46-47.

مع أن هذا البحث يركّز على زنانات حكام الهند المسلمين، فإن ما كتب هنا يتعلق، بعد إدخال التعديلات اللازمة، بالهنود الراجاس أمثال حاكم إمبراطورية فياناغار التي قامت في الفترة من ١٣٣٦م حتى ١٥٦٥م، ذلك الحاكم الذي كتب عنه فيرناو نونيز Fernao Nuniz يقول: «إن لديه خمسمائة زوجة، ويزيد أو ينقص منهن كما يشاء، وينام معهن، وقد أحرقن جميعاً أنفسهن عند موته. ويخدمه في قصره خمسمائة أو ستمائة من النساء والخدم والطواشي، ولكل زوجة من زوجات الملك من الخدم مثل ما للملك، ولكن جميع خدمهن من النساء. وللملك فوق ذلك ما يزيد عن أربعة آلاف امرأة، يبتن جميعاً في القصر، فمنهن الراقصات، ومنهن من يحملن زوجات الملك على أكتافهن، ويحملن كذلك الملك داخل القصر... ولديه من النساء من يصارعن، ومن هن منجمات وعرافات. ولديه أيضاً من يكتبن كل ما ينفق داخل القصر من أموال، وهناك من يشتغلن بكتابة كل شؤون المملكة، ويقارن كتاباتهن بكتابات غيرهن من الكتاب خارج القصر. وعنده نساء الموسيقى اللاتي يعزفن الموسيقى ويغنين، بل إن هناك من بين زوجات الملك من هن ماهرات بالموسيقى»، انظر: Robert Sewell, *A Forgotten Kingdom (Vijayanagar): A Contribution to the History of India* (London: Swan Sonnenschein I Co., Ltd., 1900), pp. 270-71 and 382.

وقد كتب سويل (Swell) في هامش رائع يقول: «والبويز Bois هن نساء هنديات من طبقة البوي. =

وقد وصف أبو الفضل لنا التنظيمات المتبعة في مركز المعسكر المغولي المسمى بـ«أوردوي مُعلّى»، وهي التنظيمات نفسها المتبعة في حصون القصر بدلهي أو أجرا أو لاهور، وهي أيضاً التنظيمات التي نظنها مطبقة في الزنانة المغولية. ومن ثمّ، فليس بغريب وجود النواطير، الذين كانوا يقفون عند البوابات، والحرس الراجبوت، والطواشي لحماية نساء أسر حكام الهند المسلمين؛ لكن «الغريب هو وجود نساء قويات البنية (أمازونيات) داخل الزنانة، فهو الأمر الذي يثير التساؤل»(٢٢).

يميل الكُتّاب المسلمون إلى التحفظ بشأن الأمور المتعلقة بنساء حكامهم، وربما كان هذا نابعاً من اللياقة، أو من التجاهل الشخصي لمثل هذه الأمور. ويمثل المؤرخ المغولي «خواجه نظام الدين أحمد» استثناءً من بين هؤلاء فيما يتعلق بهذا الأمر. ويعدّ كتابه **طبقات أكبري** سجلاً تاريخياً لحكام الهند المسلمين حتى عام ١٠٠٣هـ؛ أي ما بين عامي ١٥٩٣م و١٥٩٤م، وقد تحدث عن النساء في مواضع كثيرة من كتابه. وفي حديثه عن الفترة التي سبقت الحكم المغولي، قدم وصفاً رائعاً لزنانة سلطان غياث الدين شاه، الحاكم الخلجي Khalji الثاني لـ«مالوا» (حكم ٨٧٣هـ - ٩٠٦هـ/

= وكانت البويز تلوجيات يحملن الملكات، ويؤدين خدمات أخرى في الهند الجنوبية. ومن هنا أتت الكلمة الأنجلوهندية Boy التي تعني الخادم».

(٢٢) خارج شبه القارة الهندية، ربما كانت فكرة حماية الحاكم المسلم باستخدام جنود غير مسلمين تبدو غريبة. ومن ثم، فوجود الحراس الراجبوت حول الخيمة الإمبراطورية يدلنا على الحد الذي وصل إليه التحالف المغولي الراجبوتي في عهد أكبر.

لم يحظَ دور الطواشي إلا بالقليل من الاهتمام في التاريخ الاجتماعي للإسلام، وذلك فيما عدا الدراسة المهمة التي أجريت على طواشي الحرمين، انظر: Shaun Marmon, *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Societies* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

انظر أيضاً: David Ayalon: "The Eunuchs in the Mamlūk Sultanate," in: Rosen-Ayalon, ed., *Studies in Memory of Gaston Wiet*, pp. 267-295; "On the Eunuchs in Islam," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 1 (1979), pp. 67-124, and "On the Term "Khādim" in the Sense of "Eunuch" in the Early Muslim Sources," *Arabica*, vol. 32, no. 3 (November 1985), pp. 289-308.

وللاطلاع على ملحوظات مختصرة عن الطواشي في الهند المسلمة، انظر: Gavin Hambly, "A Note on the Trade in Eunuchs in Mughal Bengal," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 94 (1974), pp. 125-129, and R. Nath, "The Mughal Institution of Khwajasara," in: *Medieval Indian History and Architecture* (New Delhi: APH Publishing Corporation, 1995), pp. 13-22.

١٤٦٩م ـ ١٥٠٠م)[٢٣]. ووفقاً لما نقله نظام الدين أحمد، فإنه بعد أن خلف غياث شاه والده محمد شاه في الملك، أعلن عن رغبته في التنعم بملكه بعد سنوات من الحملات العسكرية العنيفة التي قادها في عهد والده الراحل، كاشفاً عن نيته تجنب الغزوات الخارجية، وبسط السلام؛ ثم اختار أكبر أبنائه ليكون وريثاً للعرش من بعده، وقلده منصب الوزير، ووضع نظاماً مستقرّاً لتنظيم حضور الأمراء والملوك إلى البلاط الملكي. وهكذا، انسحب من المشاركة الفاعلة في الحكم ليجني ثمار عمله وإشباع ذاته.

وقد قيل عن غياث شاه إنه ملأ زنانته بالجواري الحسان، وبنات الراجوات، والزاميندارات، اللاتي كان قوادوه يأتون بهن (وهي تصرفات كان يجب أن تُكبح في النهاية؛ نظراً لما أثارته من استياء)[٢٤]. وقد زعم البعض أنه كان لديه ستة عشر ألفاً من الجواري، وأنه كان لا يأخذ جارية إلا إذا كانت تجيد شيئاً من الغناء أو الرقص، أو العزف، أو القراءة جهراً، أو قراءة القرآن، فلا بد أن تجيد شيئاً ولو كان المصارعة. وفوق هذا:

«قام على تثقيف خمسمائة جارية ـ امتزن بقوة القريحة وحدة الذكاء ـ في شتى أنواع المعارف. واختار منهن واحدة تجلس إليه كل وجبة يومياً، واختار عدداً منهن، وأوكل إليهن مختلف أمور الدولة، كديوان المطالب، ومراقبة دخل الدولة ونفقاتها، والإشراف على مختلف المشاغل»[٢٥].

ودلالة على ورعه الشديد:

«أمر سبعين جارية من الحافظات للقرآن الكريم بختم القرآن في الوقت الذي يبدل فيه ملابسه، وأن ينفثن به على ثوبه»[٢٦].

مما لا شك فيه، أن زنانة غياث شاه كانت منظمة بالدقة نفسها التي كانت عليها زنانة أكبر الذي جاء بعد غياث شاه بقرن من الزمان، فقد أنشأ

---

(٢٣) للمزيد عن غياث شاه، انظر: U. N. Day, *Medieval Malwa: A Political and Cultural History, 1401-1562* (New Delhi: Munshi Ram Manohar Lal, 1965), pp. 220-248.

(٢٤) Aḥmad, *Tabaqāt-i Akhbarī*, vol. 3, pp. 544 and 550,
وهي تتضمن نادرة تتعلق بميول السلطان للخطف.

(٢٥) المصدر نفسه، ٣/ ٥٤٥.

(٢٦) المصدر نفسه، ٣/ ٥٤٧.

غياث شاه في زنانته متجراً به من كل أنواع السلع التي كانت تباع في أسواق مدينة ماندو عاصمة بلاده. وكانت كل امرأة تتلقى معونة يومية مكونة من تنكتين من الفضة، ومانين من القمح. وكان صارماً للغاية في توزيع تلك المعونة؛ حتى إن راني خورشيد رئيسة الزنانة، التي سيصبح لها فيما بعد دور مهم في سياسات البلاط، كانت تأخذ نصيبها بالتساوي مع بقية النساء[٢٧]. ربما تكون هناك بعض المبالغة في قصة وجود ستة عشر ألف جارية في زنانة غياث شاه، فإيواء مثل هذا العدد، وإمداده بالطعام في عزلة صارمة كان سيؤدي إلى مشاكل لوجستية ضخمة. وربما كان القصد من هذا الإيحاءَ بانطباع من الشهوانية المفرطة، والانغماس في الملذات عن هذا الحاكم الذي كان عجيباً في تقواه (فقد قيل إنه كان يأمر خدمه بأن يضعوا الطعام المطهو في مداخل جحور الفئران والجرذان الموجودة في القصر). ولم يكن الجمع بين حب النساء والإخلاص للدين أمراً مقصوراً على هذا الحاكم بأيّة حال من الأحوال، فقد ذكر محمد قاسم فيريشته أن تاج الدين فيروز شاه، السلطان البهماني الثامن لديكان (حكم ٨٠٠هـ ـ ٨٢٥هـ/١٣٩٧م ـ ١٤٢٢م)، كان قد أنشأ مدينة فيروز آباد على نهر بِهِما لتكون ساحة مرح لنساء زنانته. وقد كتب محمد قاسم فيريشته:

«بالقرب من النهر أقيمت القلعة من الحجر، وقُسمت إلى عدد من الأفنية الفاخرة. وكان الماء يأتي بوفرة إلى كل فناء عبر قناة تتدفق من النهر. وقد خَصَّص لكل واحدة من نسائه المفضلات لديه فناء. وليتجنب وقوع أيّ نوع من الفوضى، أو عدم الانتظام بين نسائه، وضع لهن قواعد كن يلتزمن بها بدقة في حياته».

ولم يكن السلطان يسمح في أجنحة النساء بوجود أكثر من ثلاث خادمات للمرأة الواحدة، وكان لا بد أن يكنّ من نفس شعب سيداتهن، ويتحدثن بنفس لغتهن. وكان التجار يأتون للملك بالجواري من جميع الشعوب؛ وذلك لسد أيّ فراغ طارئ بسبب الموت أو غيره من الأسباب بين

---

(٢٧) المصدر نفسه، ٣/ ٥٤٥. كانت التنكه عملة عالية القيمة، وكانت عادة من الفضة، وفي بعض الأحيان ذهباً. وكوحدة قياس للوزن، كان «المان» يختلف بوجه كبير وفقاً للزمان والمكان. ولا يمكن تقدير وزن المان في منطقة غياث الدين شاه. انظر: Henry Yule and A. C. Burnell, *Hobson-Jobson*, new ed., by W. Crooke (London: John Murray, 1903), pp. 563-565 and 896-898.

نسائه أو خادماتهن؛ فكان من بين حريمه العربيات، والشركسيات والجورجيات، والتركيات والروسيات، والأوروبيات والصينيات، والأفغانيات، والراجبوتيات والبنغاليات، والجوجاراتيات والتيلانجانيات والماراثيات وغيرهن، وكان يتحدث إلىٰ كل واحدة منهن بلغتها. وكان يقسم عنايته واهتمامه بينهن بالتساوي، ومن تُبدِ منهن تحبباً وتزيناً، تكنّ المقربة إليه»(٢٨).

وأضاف فيريشته أنه على الرغم من احترام فيروز شاه لمعتقدات جميع الأديان، فإنه كان معجباً أكثر بنصيحة الرسول بشأن حجب النساء عن أعين الغرباء. ومع أن «ريتشارد إيتون» Richard Eaton قد حذر من أنه لا ينبغي أن نفترض أن فيروز آباد كانت «مجرد معمل لغويات ملكي، أو روضة متعددة الأعراق»(٢٩)، فإننا نجده بنفسه يورد عبارة رافع الدين إبراهيم شيرازي، الذي كان معاصراً لفيريتشه، والذي قال إن تاج الدين فيروز شاه كان يقيم في فيروز آباد «للاستمتاع وإشباع رغباته»(٣٠). ونظراً لاشتهار فيريشته بالمبالغة في التعبير، يمكننا القول إنه في هذه الحالة كان يصف الافتتان المفرط بالزوجات. ويُحتمل أن الفصل بين النساء وفقاً للغتهن كان بغرض عزلهن ثقافيّاً بعضهن عن بعض، وذلك لمنعهن من التواصل معاً، ومن ثمّ منعهن من التآمر عليه، أو إضعاف سلطته.

وهناك مؤرخ هندي مسلم آخر يُدعى شيخ سيكندر بن محمد مانجهو (٩٦١هـ - ١٠٢٠هـ تقريباً/ ١٥٥٣م - ١٦١١م)، كتب عن تاريخ سلطنة جوجارات كتابه المعروف باسم **مرآتي سيكندري**. وقد ذكر في هذا الكتاب

---

(٢٨) Muḥammad Qâsim Firishta, *Gulshan-i Ibrâhîmî* (Persian), vol. 1, pp. 308-309 translated by John Briggs as: *History of the Rise of the Mahomedan Power in India* (English), 4 vols. (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1829), vol. 2, pp. 227-228.

أعيدت طباعته: (Calcutta: Editions Indian, 1966).

(٢٩) ونحن ندين بالفضل لمكتبة الكونجرس التي أعارتنا ميكروفيلم لكتاب لكناو المطبوع بالطريقة الحجرية. وقد عدلنا من هجاء الأجناس المختلفة التي ذكرها بريجس (Briggs) في حديثه عن نساء حريم السلطان. وربما تكون تلك القائمة معبرة عن ذوق معاصر لجمال الفتيات في تلك الفترة أكثر من كونها سرداً للنساء الذين في زنانة فيروز شاه. وللاطلاع على ترجمة حديثة، وأكثر دقة لتلك الفقرة، انظر: George Michell and Richard Eaton, *Firuzabad: Palace City of the Deccan* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 10.

(٣٠) Michell and Eaton, Ibid., p. 11.

مظهراً آخر من مظاهر الترف في الزنانة، وإن كانت الزنانة في هذه المرة زنانة راجبوت «بوربيا» سلهادي مدينة رايزن (المتوفى بين عامي ٩٣٨هـ ـ ٩٣٩هـ/ ١٥٣٢م):

«يقال إن النفقات على أسرة سلهادي فيما يتعلق بملابس النساء وعطورهن تجاوزت كل النفقات في قصر أي ملك، فقد كان لديه أربع «أخارى» akharas، وهي مجموعات من الراقصات لم يكن لهن مثيل في أدائهن. وبينما كانت الجواري يرقصن، تقف أربعون امرأة يحملن المشاعل، بل كان لكل راقصة منهن نادمتان، تمسك إحداهما بطستٍ، وتسكب الأخرى زيتاً نقيّاً ذكي الرائحة على المشاعل، ولا يستخدمن زيتاً سيئاً أو ذا رائحة كريهة أبداً، فلا بد أن يكون الزيت مُطيَّباً بشذا الورد. وكانت جميع ملابس النساء موشاة، أو مطرزة بالذهب»[٣١].

تقدم الاقتباسات الثلاثة السابقة الزنانة بوصفها مؤسسة تُتاح فيها التصرفات المنحرفة، والانغماس المفرط في الملذات للحكام أولي الثروة المغدقة، والسلطة المطلقة. وبقوة هذه الروايات، وعلى ما ذكر من الغرائب في بعض الأعمال مثل «ألف ليلة وليلة»، يمكننا أن نفترض أن النماذج الشهوانية الغريبة التي تحدث عنها مستشرقو القرن الثامن عشر والتاسع عشر من الأوروبيين، سواء أكانوا باحثين، أم كُتّاباً رومانسيين، أم رسامين، لم تكن نابعة من تخيلاتهم الشهوانية، كما يؤكد البعض أحياناً، بل كان لها جذورها في القيم الداخلية لصفوة المجتمع الإسلامي.

ونجد في وصف خواجه نظام الدين أحمد لزنانة غياث شاه إشارة مشوقة إلى الحارسات اللاتي يحملن السلاح، فيقول:

«لقد كان لديه خمسمائة جارية حبشية يلبسن ثياب الرجال، ويحملن السيوف والدروع. يطلق عليهن «فرقة الأحباش» Habiwash. وكان لديه أيضاً خمسمائة جارية تركية يرتدين الزي التركي، وكان يسميهن «الفرقة المغولية»»[٣٢].

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١١.

(٣٢) E. C. Bayley, *The Local Muhammadan Dynasties: Gujarat* (London: W. H. Allen and Co., 1886), p. 366.

وقد كتب فيريشته عن هؤلاء الحارسات فيما بعد، ووصفهن بوجه مختلف بعض الشيء، وعلى نحو أكثر تفصيلاً، حيث قال:

«كان يقف عن يمينه خمسمائة جارية تركية جميلة صغيرات السن يرتدين ثياب الرجال، وكان زيّهنّ موحداً، وكنّ يحملن القسي والسهام، ويطلق عليهن اسم «الحرس التركي». وعن يساره تقف خمسمائة جارية حبشية يرتدين زيّاً موحداً، ويحملن أسلحة نارية»(٣٣).

إن هاتين الفقرتين تصفان الحارسات القويات اللاتي كنّ عند حاكم مالوا في القرن الخامس عشر، وهما تشرحان على نحو مفصل ما ذكره أبو الفضل عن «نساء قويات نشيطات... يقفن على مقربة من جناح جلالته»(٣٤). فمَن هن هؤلاء النساء اللاتي كن يجمعن بين أدوار الخدم والحرس الشخصيين المسلحين بما يكفي من السلاح، واللاتي لا بد أنهن قد تلقين تدريباً كافياً، واللاتي كنّ يتمتعن بما يكفي من القوة الجسدية لحماية شخص الحاكم، والتأكد من تأمين الزنانة، وربما عملن على تطبيق القواعد التي تحكمها؟! لقد كان أغلبهن - وليس كلهن - من الجواري المملوكيات، وكنّ ذوات خلفيات عِرْقية مختلفة؛ فقد شاهد «فرانسوا بيرنييه» Fran5ois Bernier في منتصف القرن السابع عشر المشهد المهيب لمسيرة ستة وستين فيلاً مغادرة من دلهي، حاملة الأميرة روشن آرا بيجم، الأخت الصغرى لاورنگزب، وحاشيتها، فرأى «حول الفيل الذي تمتطيه الأميرة مجموعة من الجواري التتاريات والكشميريات يرتدين ثياباً رائعة، ويمتطين خيلاً أنيقاً»(٣٥). ومن المحتمل أن هناك أسباباً أمنية أدت إلى تجنيد كل هذا العدد من النساء اللاتي أتى معظمهن من مناطق بعيدة، فحارسات غياث شاه كن إما حبشيات من إثيوبيا، أو تركيات من آسيا الوسطى. وقد ذكر بيرنييه أن حارسات روشن آرا بيجم كن من التتار، ومن كشمير. ويقال لهن جميعاً القلموق، وهي تسمية عامة تطلق على سكان آسيا الوسطى عموماً، وربما

---

(٣٣) Aḥmad, *Tabaqāt-i Akhbarī*, vol. 3, p. 545.

(٣٤) Firishta: *Gulshan-i Ibrāhīmī* (Persian), and *History of the Rise of the Mahomedan Power in India* (English), vol. 4, p. 143.

وربما تكون الإشارة إلى الأسلحة النارية غير متناسبة مع الحال في هذا العصر. وللمزيد عن هذا الأمر، انظر: Yar Muhammad Khan, "Bārūd," in: *Encyclopedia of Islam*, pp. 1068-1069.

(٣٥) انظر الهامش الرقم (٢١) أعلاه.

تعني أن لديهن سماتٍ مغولية[٣٦].

ولم تكن تلك النساء للعرض فقط، بل كنّ قادرات على أداء مهامهن الإمبراطورية. ومما يؤيد ذلك تلك القصة التي ذكرتها عنايات خان من أنه بعد انتصار اورنگزب على أخيه دارا في ساموجاره (عام ١٠٦٨هـ/١٦٥٨م)، دُبِّرت مؤامرة كشفها فيما بعد شايستا خان، عم اورنگزب، لاستدراج المنتصر إلى حصن أجرا، «حيث خطط الإمبراطور (شاه جهان) لقتله بمجرد دخوله إلى فناء السرايا»[٣٧]. وقد سمع بيرنييه نفس الشائعة، ولكنه ظن أن مؤامرة استدراج اورنگزب إلى الأجنحة الداخلية كانت من تدبير الأميرة جهان آرا، فنجده يقول: «تجمعت في الحصن (أي الزنانة) نساء تتاريات كثيرات من ذوات الأجسام الضخمة والبنية القوية كأولئك اللاتي يعملن في السرايا. وكان الهدف من تجمعهن هو الاشتباك معه بالأسلحة بمجرد دخوله إلى الحصن»[٣٨]. ومن المعلوم أن اورنگزب كان داهية، ومن ثمّ كان من الصعب أن يسقط في مثل هذا الفخ؛ ولكن لا بد أنه كان لمثل هؤلاء النساء التتاريات «ذوات الأجسام الضخمة، والبنيات القوية» - اللاتي كانت لديهن القدرة على التغلب على محارب محنك مثل اورنگزب - قوة جبارة داخل الزنانة.

---

(٣٦) Bernier, *Travels in the Mogul Empire, AD 1656-1668*, p. 372.

وقد علق على هؤلاء الخادمات المسلحات كتّاب أوروبيون آخرون، فمنهم، على سبيل المثال، فيرناو نونيز الذي قال عن حاكم فيجاياناجر: «يقال إن لديه قضاة ومحضرين، ولديه أيضاً حراساً يحمون القصر ليلاً، وكل هؤلاء الحراس من النساء» انظر: Sewell, *A Forgotten Kingdom (Vijayanagar): A Contribution to the History of India*, p. 383.

ومنهم من قال: «كان الملك جاهنجير يستبدل حراسه كل أربع وعشرين ساعة، وكان حراسه من الرجال، ومن النساء»، انظر: William Foster, *The Journal of John Jourdain. 1608-1617* (London: The Hakluyt Society, 1895), p. 163.

ويقول نفس الكاتب في موضع آخر: «وكانت نساؤه يراقبن القصر من الداخل ومعهن كثير من الأسلحة»، انظر: William Foster, *The Embassy of Sir Thomas Roe to India, 1615-1619* (London: The Hakluyt Society, 1926), p. 85.

وقال بعضهم عن اورنگزب: «ويحرسه عند نومه عدد من الجواري يتمتعن بشجاعة فائقة، وقدرة عالية على استخدام القوس وغيره من الأسلحة». انظر: Manucci, *Storia do Moger, or Mogul India, 1653-1708*, vol. 2, p. 309.

(٣٧) Doefer, Türkishe und Mongolische Elemente im Neupersischen, vol. 3, p. 506, and Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, p. 986.

(٣٨) Khān, *Shāhjahān-nāma*, p. 554.

هناك اسم عام أطلق على النساء اللاتي كنّ يحملن السلاح، حيث أطلق عليهن اسم الحاميات أو «الأوردوبيك» urdobegi، وهي كلمة شاغاتية تركية(٣٩). ولم يقتصر عمل تلك النساء بالضرورة داخل الزنانة فقط، ولكنهن كنّ يرافقن سيدات الزنانة عند خروجهن لمرافقة أزواجهن أو إخوانهن أو أبنائهن في حملات عسكرية، أو في سفرهن المتكرر، أو في خروجهن إلى الصيد، أو إلى لعب الكرة بالعصي، أو زيارة المنتزهات، والمزارات الدينية، أو الذهاب إلى الحج، أو الذهاب إلى كشمير في القرن السابع عشر. ولا بد أن تلك الرحلات كانت تتطلب تنظيماً معقداً إلى الحد الذي كان يضمن الخصوصية الملائمة، والستر عن أعين الغرباء، مما تطلب عدداً كبيراً من حراس القصر، ومن الخدم والعبيد، ودواب الحمل. وكان من بين هؤلاء جميعاً مجموعة الأوردوبيك اللاتي كنّ محجبات جزئيّاً، أو ربما لم يكنّ محجبات على الإطلاق. وكانت الحاجة تدعو لأن يكنّ مجهزات كفايةً، وأن يكنّ بارعات في استخدام الأسلحة، ويتمتعن بقدر كبير من القوة الجسدية والتيقظ(٤٠). وأيّاً ما كانت الحال في بقية العالم الإسلامي، فيبدو أن قصور حكام الهند المسلمين قد ألِفت فكرة ظهور نساء الصفوة الحاكمة (في مظهر من اللياقة الواجبة) من خلف كواليس الزنانة.

ويعكس هذا الافتراض، على ما يوجد في السجلات التاريخية والروايات الرومانسية ورسوم المنمنمات، الوسط الاجتماعي لغزاة هندوستان من الأتراك المغوليين بآسيا الوسطى. ويعكس إلى جانب ذلك موقف

---

(٣٩) Bernier, *Travels in the Mogul Empire, AD 1656-1668*, p. 61.

وستجد أن تتبع التصورات الخيالية لحارسات الحريم أمر شائق، فقد جاء في كتاب **باغ وبهار** لمير آمن أنه في إحدى الحفلات، قطعت إحدى الحارسات رأس بعض الضيوف الذين كانت سيدتها تكرههم، انظر: Mīr Ammān, *A Tale of Four Dervishes*, translated by Mohammed Zakir (Delhi: Penguin Books, 1994), p. 33.

(٤٠) 'Allāmī: *Ā'īn-i Akbarī* (Persian), vol. 1, p. 31, and Ā'īn-i Akbarī (English), vol. 1, pp. 46-48; Bāyazīd Bīyāt: *Tadhkira-yi Humāyūn wa Akbar* (Persian), edited by M. Hidayat Hosain (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1941), and "Tadhkira-yi Humāyūn wa Akbar," translated by B. P. Saksena, *Allahabad University Studies*, vol. 6, no. 1 (1930); Doefer, *Türkishe und Mongolische Elemente im Neupersischen*, vol. 2, p. 37; M. Pavet de Courteille, *Dictionaire Turk-Oriental* (Paris: L'Imperimerie Imperial, 1870), p. 54, and Spies, "Turkishes Sprachgut im Hindustani," p. 325.

وقد يراد بكلمة أوردو (ordu) قصراً، أو مخيماً، انظر: G. Jarring, *Literary Texts from Kashgar* (Lund: CWK Gleerup, 1980), pp. 47, 51, 110 and 115.

الأعراف من نساء الأسر التيمورية، والأسر الشاغاتية الحاكمة، تلك الأسر التي انحدر منها مغول الهند[٤١]. وقد ثبت ظهور بعض الشخصيات النسائية البارزة على الساحة العامة، مثل رضية بنت ألتتمش (٦٣٤ ـ ٦٣٨هـ/ ١٢٣٦ ـ ١٦٤٠م)، وبيبي جاند من مدينة «أحمد نجر» (توفيت ما بين عامي ١٠٠٨ ـ ١٠٠٩هـ/ ١٦٠٠م)، وكذا نور جهان، وغيرهن من الشخصيات البارزة من نساء الأسرة الإمبراطورية المغولية. ونرى أن التقاليد الشعبية، والروايات الرومانسية الشهيرة كانت تعطي نساء الصفوة قدراً ملحوظاً من حرية التنقل، فمن ذلك مثلاً نجد قصة الصراع التاريخي بين «علاء الدين محمد شاه» الحاكم الخلجي لدلهي (حكم ٦٩٥ ـ ٧١٥هـ/ ١٢٩٦ ـ ١٣١٦م) وبين الراجبوت الجوهاني «رنا هامير» حاكم رانتامبور، الذي انتهى بسقوط رانتامبور عام ٧٠٠هـ/ ١٣٠١م؛ فقد كُتبت هذه الواقعة التاريخية في العديد من الملاحم الهاميرية (وهي ملاحم أسطورية تدور عن شجاعة رنا هامير). تبدأ الملحمة بتصرف طائش يصدر عن إحدى ملكات السلطان:

«خرج السلطان علاء الدين ذات يوم إلى الصيد ومعه نساؤه، واختار أجمة ليخيم فيها، فأمر رجاله، فأقاموا سوراً من القماش على مساحة واسعة؛ ليكون حجاباً للنساء ليستمتعن بالصيد في حرية. وبينما كان الملك ومجموعة الزنانة منشغلين بالصيد، كانت إحدى الملكات تطارد أيلاً، فقفز الأيل من فوق السور القماشي، فقفزت الملكة بحصانها خلفه، وخرجت من المنطقة المحاطة بالسور القماشي. وبينما هي كذلك، إذ رأت جندياً مغولياً يحرس الخيمة الإمبراطورية، فلما رأته، أُعجبت برشاقة جسده، وبتصرفاته الرجولية، فشُغفت به حباً. وبينما هما يتجاذبان أطراف الغزل،

---

(٤١) وهنا لاحظ مانوتشي Manucci أنهن «يتمتعن بشجاعة فائقة، ومهارة كبيرة في استخدام القوس وغيره من الأسلحة»، انظر: Manucci, *Storia do Moger, or Mogul India, 1653-1708*, vol. 2, p. 309.

ويشير مانوتشي أيضاً بالتحديد إلى عدم ارتدائهن الحجاب، فيقول: «وكانت نساء من كشمير خلف أسوار الزنانة يستخدمن في نقل أي شيء تقتضي الضرورة نقله من الزنانة أو إليها، ولم يكن يحتجبن من أحد» (ج ٢، ص ٣٢٨).

وكانت آن ك. س. لامبتون أول من بحث في دور المرأة في الوسط الاجتماعي للمغول الأتراك فيما يتعلق بالسلاجقة والإلخانيين، انظر: Ann K. S. Lambton, *Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th-14th Century* (New York: Bibliorheca Persica, 1988), pp. 258-296.

انظر أيضاً في هذا المؤلف تعليقات بريسيلا سوسيك، وكاثرين بابايان.

خرج عليهما أسد من أجمة قريبة، وأخذ يزأر (وتتوالى أحداث الملحمة»)[٤٢].

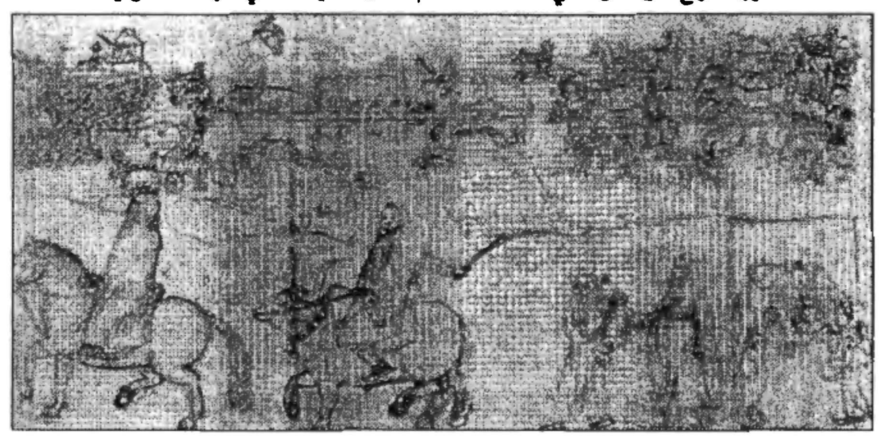
ونلاحظ تكرر ظهور النساء في الرسوم الهندية، الإسلامية منها والهندوسية على حدٍّ سواء، حيث يظهرن ممتطيات صهوات الخيل، أو ظهور الأفيال. ويظهرن أيضاً وهن يلعبن الكرة بالعصي، أو يصطدن الحيوانات، أو يخضن المعارك. وهذا يدلنا على أن الرسامين لم يكونوا، على أقل تقدير، يعدون ذلك من الأمور غير المحتملة، أو التي يصعب وقوعها. وكانوا يرسمونهن أيضاً بلا حجاب في أغلب أعمالهم. وقد كان ذلك على خلاف الحال في أوروبا آنذاك، فلم يكنَّ يظهرن في الرسم الأوروبي ممتطيات لأيّ سرج. وربما كان ذلك من قبيل الحرية الفنية في الهند، ولكن بعض هذه الأنشطة التي نقلها الفنانون كانت ستبدو بالغة الخطورة إذا صُوِّرت على نحو جزئي أو مقيد، كما هو الحال في اللوحات التي تمثل صيد النمور. وهناك أيضاً لوحات تُظهر النساء ممتطيات ظهور الخيل وهن مُقنَّعات. وفي القرن السابع عشر، كان الرحالة «بيتر موندي» Peter Mundy مهتمّاً إلى حدٍّ بعيد بالطريقة التي كانت تسافر بها نساء الهند، وقد بلغ من اهتمامه بذلك أنه رسم صوراً مُركَّبة توضح وسائل السفر المختلفة. وقد تضمنت هذه الصور ما وصفه بأنه «امرأة من علية القوم تمتطي ظهر حصان، وترتدي ثوباً من الكتان يغطيها من الرأس إلى القدم، وأمام عينيها قطعة شبكية تنظر من خلالها»[٤٣] (انظر الشكل الرقم (١٩ ـ ١)).

---

(٤٢) Hirananada Shastri, "The "Hamir-Math" or the Obstinacy of Hamir, the Chauhan Prince of Ranthambhor," *Journal of Indian Art and Industry*, vol. 17 (1916), pp. 35-40, esp. p. 36, and K. S. Lal, *History of the Khaljis, AD 1290-1320* (London: Asia Publishing House, 1967), pp. 83-97, and esp. p. 86, footnote 19.

(٤٣) R. C. Temple, ed., *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia, 1608-1667*, 5 vols. (London: Hakluyt Society, 1907-1936), vol. 2, p. 192, and fig. 12, facing p. 192.

الشكل الرقم (١٩ ـ ١)
صور لأنواع الوسائل التي كانت تُستخدم لنقل السيدات في الهند المغولية



رسم تلك اللوحة بيتر موندي (القرن السابع عشر). إهداء من المتحف البريطاني.

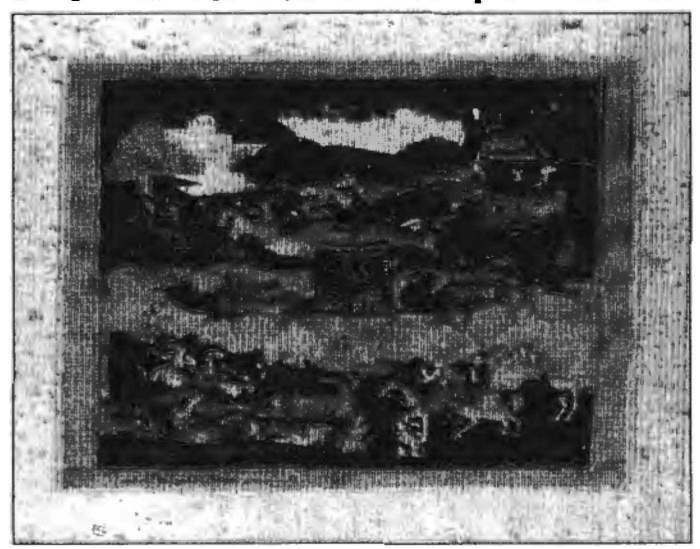
كانت نساء النبلاء يتجولن في الريف بأيّة وسيلة من تلك الوسائل، وكانت النساء الأوردوبيك على درجة كافية من القوة اللازمة لحمايتهن في هذه الجولات مهما بلغ عددهن.

لقد سبق أن أشرنا إلى مدى قوتهن الجسدية، ولا بد أن تلك القوة كانت صفة ضرورية للخادمات الأخريات بالزنانة؛ كاللاتي كن يحملن المحفة، حيث كنّ يُعْدَدن في بعض الحالات من الأوردوبجيات. وبخلاف ركوب الخيل، كانت هناك وسائل أخرى متنوعة تتنقل بها نساء النبلاء، فمن ذلك مثلاً العربات التي تجرها الثيران، والهوادج المغلقة المحمولة على ظهور الأفيال، والمحفات المحمولة بين جملين (الكاجابا) (انظر الشكل الرقم (١٩ ـ ٢))، والجاندول، وهي محفة كبيرة يحملها ستة أشخاص أو ثمانية أو أكثر، والبالكي وهي محفة متوسطة الحجم يحملها عدد أقل من الخدم، والدُوْلِي وهي أصغر المحفات حجماً. وكان الرجال الذين يحملون المحفات يُستبدلون بالنساء عندما تكون المسافة قصيرة، وفي أثناء الدخول والخروج من الزنانة خاصة.

وقد وصف البعض مسيرة «باد شاه بيجم» أمّ غازي الدين حيدر، ملك أوذه (حكم ١٨١٤ ـ ١٨٢٧م)، وذلك في أثناء مرورها في شوارع لكناو. وكان ذلك في فترة اضمحلال النظام المغولي القديم. شاهد أحد المراقبين الإنكيز الجاندول العظيم الذي كانت بيجم محمولة عليه، والجاندول كلمة أوردية تُطلَق على المحفة الضخمة يحملها الرجال. وكان يحمل جاندولها

عشرون رجلاً يرتدون زيّاً رسمياً، وتحيط بها مجموعة من النساء قويات البنية كنّ ينقلن المحفة إلى الأماكن الخاصة، أو إلى أيّ مكان لا يُسمح فيه للرجال بالدخول مع النساء في نفس الوقت(٤٤). ثم تأتي بعد ذلك عربات تجرها الثيران، تحمل النساء اللاتي يلين هذه البيجم في المنزلة. ويلاحَظ في تلك العربات وجود مسافة بين العربة التي في المقدمة وبين مقعد السائس، «ويجلس في تلك المسافة واحدة أو اثنتان من الخادمات كحارسات. وهاتان الخادمتان من العجائز دميمات الوجه، وهذا ما يمنحنهن حرية مشاهدة طريق الموكب من أمام الأستار، والاستمتاع بالهواء النقي، وهي أشياء لا تحظى بها مَن هي أعلى منهن منزلة أيّاً كان عمرها»(٤٥).

الشكل الرقم (١٩ ـ ٢)
أميرة مغولية تسافر في كاجابا محمولة بين جملين (القرن الثامن عشر)



إهداء من المكتبة الوطنية الفرنسية.

---

(٤٤) Meer Hassan Ali (Mrs.), *Observations on the Musselmauns of India: Descriptive of Their Manners, Customs, Habits, and Religious Opinions Made during a Twelve Years' Residence in Their Immediate Society*, 2 vols. (London: Parbury, Allen, and Co., 1832), vol. 2, p. 77.

ولم تُعرَف السيدة مير حسن علي، صاحبة المرجع المذكور آنفاً، باسم غير ذلك، وهي سيدة إنجليزية تزوجت من أحد نبلاء أوذه في أثناء زيارته للندن، وعادت معه إلى لكناو، ثم رجعت إلى إنكلترا بعد أن ساءت أحوالها الصحية.

(٤٥) المصدر نفسه، ٢/ ٧٩ ـ ٨٠.

وقد رأى مراقب أجنبي آخر للبلاط الملكي تلك المكانة الغامضة لحاملات المحفة اللاتي يحتمل كونهن من الجواري، فيقول:

«هناك فئة أخرى من الخدم في القصر، ليسوا من مدينة لكناو، وهن جاريات الحمل، أو ربما ينبغي أن نسميهن الكادحات، ويتمثل عملهن في حمل المحفات وغيرها من وسائل التنقل التي كان يستخدمها الملك ونساؤه داخل الحريم. وكُنَّ يخضعن لنظام عسكري، فكان لهن ضابطات مفوضات وغير مفوضات. وكانت رئيستهن المسترجلة سمحة المحيا، مفضلة بوجه خاص لدى الملك؛ فكانت تتبادل معه المزاح، مزاحاً حرّاً لا يسر المهذبين سماعه. ولكن الشيء المثير في هذا الأمر هو أن من يسمع موقف المزاح أو يشاهده لا يمكنه أن يتصور أبداً أن تقف تلك الجارية أمام الملك ويتحادثا على هذا النحو كما لو كانا يتباريان بلسانيهما. وقد سمعت من أحد الأشخاص الذين كانوا في لكناو في تلك الفترة أن تلك الجارية بعينها هي من دست السم لنصير الدين حيدر، الذي حكم أوذه في الفترة من ١٨٢٧م حتى ١٨٣٧م، وذلك بعد أن أعطاها بعض أفراد الأسرة الملكية مالاً؛ كي تفعل ذلك»[٤٦].

وهذا مثال لمدى التسامح الذي يمكن أن يحظى به العبد المؤتَمَن، وهو يؤكد أن الحارسات المسؤولات عن أمن الحاكم، وعن تنفيذ المهمات السرية كنّ يتمتعن بمقدار من الحرية لم تكن تتمتع به أغلب نساء الزنانة.

بيبي فاطمة

لا نجد في المصادر التاريخية إلا مثالاً واحداً فقط عن الجواري الأوردوبيك، حيث ذكرت المصادر واحدة منهن مع ذكر اسمها، وبعض معلومات عن حياتها[٤٧]. تلك الجارية هي بيبي فاطمة، فقد كانت بيبي

(٤٦) William Knighton, *The Private Life of an Eastern King, together with Elihu Jan's Story, or the Private Life of an Eastern Queen* (Oxford: Oxford University Press, 1921), p. 134.

وللمزيد عن هذا العمل الغريب، انظر: Rosie Lewellyn-Jones, "The Barber of Lucknow: George Harris Dernsett," *Asian Affairs*, vol. 27 (1996), pp. 62-67.

(٤٧) وهناك أوردوبيك أخرى من زنانة كامران ميرزا تدعى تارخان بيجم، أرسلها كامران ميرزا إلى حرم بيجم كقوادة، فشعرت حرم بيجم بالإهانة الشديدة، ومزقتها إرباً، انظر: =

فاطمة قائدة الأوردوبيك في زنانة همايون باد شاه المغولي (حكم ٩٣٧هـ - ٩٤٧هـ/ ١٥٣٠م - ١٥٤٠م، ثم عاد إلى الحكم ٩٦٢هـ - ٩٦٣هـ/ ١٥٥٥م - ١٥٥٦م)، وربما تكون قد تقلدت منصب صدر النساء (أي القائمة بشؤون الزنانة) في جزء من عهد «أكبر» (الذي حكم في الفترة من ٩٠٣هـ - ١٠١٤هـ/ ١٥٥٦م - ١٦٠٥م). وكلمة «بيبي» مأخوذة من اللغة الشاغاتية التركية[٤٨]، ويُفترَض أن بيبي فاطمة نفسها كانت تركية. وهناك بعض القرائن التي تقضي بوجود رابطة بينها وبين العشيرة الشاغاتية القاقشالية. وقد كانت مرضعة همايون الذي وُلد عام ٩١٣هـ/ ١٥٠٨م، وعلى هذا يمكن القول إنها وُلدت في أوائل التسعينات من القرن الرابع عشر. وكان أول ذكر لها في كتاب «همايون نامه» لـ«جلبدن بيجم»، فقد جاءت على رأس قائمة أوردها الكتاب بأسماء الضيوف الذين حضروا زفاف «حنظل ميرزا» أحد إخوة همايون الأصغر منه سنّاً، وكان هذا الحفل عام ٩٤٤هـ، أي ما بين عامي ١٥٣٧م و١٥٣٨م. ومع أن جلبدن كانت قد كتبت مذكراتها بعد هذا التاريخ بعدة أعوام، فإنها ضمنت بها قائمة بسبع وثمانين شخصية نسائية بارزة حضرن تلك المناسبة، أو كنّ قد حضرن احتفالاً سابقاً بذكرى جلوس همايون على العرش. وكانت بيبي فاطمة الشخصية السادسة عشرة في هذه القائمة. وتشير إليها جلبدن قائلة: «هي فاطمة سلطان آنكا، أم روشن كوكا»[٤٩]. ولقب سلطان لقب شرفي ربما يدل على مكانتها في الحريم الإمبراطوري في عهد «أكبر»، وهو العهد الذي كتبت فيه المذكرات. وكلمة آنكا ānkā هي كلمة شاغاتية تعني «المرضعة»[٥٠]. أما كلمة كوكا kōkā المضافة إلى اسم ابنها، فكلمة شاغاتية أيضاً تعني الابن من الرضاع، وهو الابن الذي يشترك معه في الرضاع من أمه طفل آخر، فيصبحان طوال حياتهما إخوة من الرضاع[٥١]. ولعل مكانتها كمرضعة لهمايون تبرر المنزلة

Gulbadan Begam, *Humāyūn-nama*, edited and and translated by Annette S. Beveridge (London: = Royal Asiatic Society, 1902) (Persian), p. 89, and (English), p. 193.

(٤٨) *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-), vol. I, p. 1197.

(٤٩) Begam: Ibid., (Persian), p. 27, and (English), p. 122.

(٥٠) Courteille, *Dictionaire Turk-Oriental*, p. 37: Ānākā, "nourrice: sage-femme; gouvernante," and Spies, "Turkishes Sprachgut im Hindustani," p. 326.

(٥١) Doefer, *Türkishe und Mongolische Elemente im Neupersischen*, vol. 1, p. 481: *kōkaltāsh*, = and Courteille, Ibid., p. 473: "kōkaltāsh, frère de lait".

التي حازتها فيما بعد؛ تلك المنزلة التي تظهر في حضورها حفل زفاف حنظل ميرزا، وتشريفها بلقب أوردوبيك محل؛ أي أوردوبيك القصر، بمعنى الأوردوبيك الرئيسة في القصر. وقد أنقذت حياة همايون من مرض شبه قاتل في خضم إحدى الأزمات السياسية الخطيرة(٥٢). أضف إلى هذا ظهورها في بعثة دبلوماسية لهمايون إلى بدخشان، والزواج المميز لابنتها من خال «أكبر»، الذي تحول في النهاية إلى مأساة.

وأول موقف أدى إلى سطوع نجم بيبي فاطمة كان متعلقاً بالأسرة البدخشانية الحاكمة؛ ففي عام ٩٥٢هـ الموافق عام ١٥٤٥م، عاد همايون مجدداً من منفاه في إيران، وسار إلى قندهار، فتملكها من «عسكري ميرزا» أخيه غير الشقيق، ليتوجه بعدها إلى كابل، فيتملكها من «كامران ميرزا»، وهو أخوه الأكبر غير الشقيق أيضاً. وقرر في الصيف التالي (عام ٩٥٣هـ/ ١٥٤٦م) أن يبدأ بالمسير عبر جبال هندوكوش إلى أنداراب وخوست وقندوز حتى يصل إلى بدخشان في النهاية، وذلك طلباً لميراثه من مُلك أبيه. وكانت تلك مخاطرة عظيمة منه، فلم يكن الأمر قد استتب له في جنوب وشرق أفغانستان، وكان يُتوقع أن يواجه تحديات لسلطته هناك من كامران ميرزا على وجه الخصوص الذي هرب إلى مدينة «بهكّر»، حيث بقي في حماية حاكم السند «شاه حسين أرغون». ومع كل ذلك، فقد أخذ حذره قدر الإمكان، ومعه عسكري ميرزا مُكْرهاً كرهينة، ورافقه أخوه الثالث حنظل ميرزا الذي كان سلوكه تجاه همايون أخف حدةً من أخويه الآخرين. وبعد أن خرج همايون من كابل، أرسل إلى حاكمها أمراً بإعدام خائن آخر من أقاربه المعاندين له، وهو يادجر ناصر ميرزا، الذي كان أحد أبناء أخي بابر غير الشقيق.

وكان الهدف الرئيس لهمايون الاستيلاء على بدخشان، وأَسْر حاكمها سليمان ميرزا الذي لم يكن يتميز بشيء سوى نسبه، حيث كان يجمع، مثل

= وكان الاسم المصغر المستخدم في الهند المغولية هو كوكالكوكا. وهناك رابطة مشابهة تترتب على الرضاع فيما يتعلق بزوج المرأة المرضعة، انظر: Spies, Ibid., p. 325: *atka*, and Courteille, Ibid., p. 5: atka, atika, "précepteur, instituteur, père de lait".

(٥٢) Bīyāt: *Tadhkira-yi Humāyūn wa Akbar* (Persian), p. 73, and "Tadhkira-yi Humāyūn wa Akbar," (English), p. 100.

همايون، بين الأصل الشاغاتي والتيموري، وهو ما يمكن أن يجمع الساخطين على همايون حوله. ولم يكن سليمان عسكرياً، ولكن ذا مكر وخديعة، وكان يتدخل فيما لا يعنيه، ومن ثمّ كان بإمكانه أن يسبب إحراجاً كبيراً لهمايون. وبالقرب من أنداراب، اشتبكت حملة همايون مع قوة لسليمان ميرزا، فشتتها، ولجأ سليمان ميرزا إلى بلاد ما وراء النهر هارباً. وبعد ذلك توجه همايون إلى قندوز، وولى أخاه حنظل ميرزا حاكماً عليها، ثم اتجه بعد ذلك شرقاً إلى قشم، حيث بقي بها عدة أشهر ينشئ المسالك عبر الجبال، ويعد العدة للتقدم إلى قلب بدخشان، ثم قرر أن يقضي فصل الشتاء في قلعة ظفر على الضفة اليسرى لنهر كوكشا من روافد نهر آمو داريا؛ ولكنه مرض بشدة قبل أن يبلغ مبتغاه، وبقي عاجزاً عن الحركة على ما بدا مدة شهرين. وشكّل مرضُه أزمة كبيرة في ظل الظروف التي يمر بها كحاكم حديث العهد بالمنفى لم تتوطد أركان سلطته بوجه فاعل بعد، لذا؛ كان مرضه أزمة تهدد بتقويض كل ما حققه في الأشهر السابقة. وقد كانت السلطة التيمورية في الإقليم متقلبة ومفتتة، ولم يمضِ وقت طويل حتى شاع بين الناس أن همايون قد مات، فترك بعض جنده مواقعهم، وعادوا إلى كابل، إذ كانوا يتوقعون حدوث اضطرابات خطيرة، مما يمكن أن يؤثر في سلامة عائلاتهم هناك؛ وذلك لأن عودة كامران ميرزا في هذه الحالة ستكون أمراً مُسلَّماً به. ومن ناحية أخرى، قدم حنظل ميرزا - غير معنيٍّ بغير مصالحه الخاصة - من قندوز ليؤكد على حقه في الحلول مكان أخيه، الذي يُفترض أنه مات، والمطالبة بملكه. يُضاف إلى هذا عودة سليمان ميرزا إلى الساحة مجدداً بعد أن انهزم وتشتت قواته، حيث أراد استعادة الأقاليم التي سُلبت منه قبلاً.

وفي خضم هذه الأزمة، بدا من «قراجا خان» وزير همايون حضور ذهنه، ورصانة لبه، فوضع عسكري ميرزا تحت الإقامة الجبرية؛ احترازاً من وقوع أيّة محاولة للانقلاب على البادشاه، أو اغتياله. وأمر أتباع همايون المخلصين بنصب خيامهم على مقربة من سرادق همايون؛ وهذا لإحكام إغلاق المداخل المؤدية إليه، فلم يكن يسمح لأحد بالدخول إلا للأطباء والمؤتمنين من الخدم. وفي النهاية، تعافى همايون من مرضه، وانتهت الأزمة، فتراجع حنظل ميرزا إلى قندوز، وتفرق البدخشانيون. أما همايون،

فقد عقد سلاماً عاجلاً مع سليمان ميرزا؛ كي يتوجه إلى كابل بعد أن علم بتمرد كامران ميرزا واستيلائه على كابل. وكان خروج همايون إلى كابل في منتصف فصل الشتاء، حيث كان الطقس شديد الخطورة وقتها. وقد كانت تلك من أعظم الخطوات خطراً في حياته التي كانت مليئة بالأخطار(٥٣).

وفي ذلك المخيم الذي أقيم بين قشم وقلعة ظفر، ظهرت بيبي فاطمة. وقد اختلفت الروايات حول نجاة همايون من هذا المرض المفاجئ الذي أوهن عزيمته، إلا أن «بايزيد بيات» الذي عاصر تلك الأزمة، وكان من الموجودين داخل المخيم، أكد على أن بيبي فاطمة «أوردوبيك القصر لم تألُ جهداً في خدمة جلالته (همايون)، ولم تترك له حاجةً إلا وافتها»(٥٤). ومع أنه لم يفصح بتفصيل، فإن الروايات الواردة في هذا الشأن قد أكدت على وجود خطر محدق بهمايون من أن يقع انقلاب ضده، أو أن يُغتال، ومن ثمّ لا بد أن جزءاً من سلامة همايون تعين في عنايتها به، وسهرها على خدمته(٥٥).

---

(٥٣) William Erskine, *A History of India Under the Two First Sovereigns of the House of Taimur, Baber and Humāyūn*, 2 vols. (London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1854), vol. 2, pp. 328-333.

(٥٤) Bīyāt: Ibid. (Persian), p. 731, and (English), p. 100.

وللمزيد حول عمل بايزيد بيات، وحول ما حواه كتابه تذكرة **همايون وأكبر**، انظر: Henry Beveridge, "The Memoirs of Bāyazīd (Bejazat) Bīyāt," *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (1889), pp. 296-316.

(٥٥) ووفقاً لما ذكره أبو الفضل: «. . . فقد جاء قراجا خان بعدد من الموالين لهمايون، ونصب خيمته في الفناء الملكي، ثم احتجز عسكري ميرزا في خيمته الخاصة، حيث كان يحتمل قيامه بالتحريض على همايون في مثل هذه الظروف، وهو ما دفع قراجا خان لوضعه في خيمته الخاصة. وقد كان قراجا يخدم جلالته بنفسه في أثناء مرضه. ولم يكن أحد يقترب من المكان سوى خواجه خواند محمود، خواجه معين». انظر: Abu'l Faḍl 'Allāmī, *Akbar-nama*, translated by H. Beveridge, 3 vols. (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1897-1921), vol. I, pp. 493-494.

وقد كتب خواجه نظام الدين أحمد شيئاً مشابهاً إلى حدٍّ بعيد لما ذكر آنفاً. انظر: Aḥmad, *Tabaqāt-i Akhbarī*, vol. 2, p. 108.

ويقول جوهر في كتاباته إن الملكة (يحتمل أن تكون ماه شوشاك بيجام) كانت تقوم شخصياً بتمريض البادشاه حتى استرد عافيته، في حين كان قراجا خان يهتم بتأمينه، ولكن الغموض يحيط بأصول ماه شوشاك بيجام. انظر: Jawhar āftābcī, *Tadhkirat al-Wāqiat*, translated by Charles Stewart (London: Oriental Translation Fund, 1832), p. 84.

وقد ذهبت أنيت بيفيريدج (Annette Beveridge) إلى أنها لم تكن من نساء النبلاء عندما تزوجت من همايون في ٩٥٣هـ/١٥٤٦م. وهي أم محمود حكيم، وولد آخر، وأربع فتيات. وقد أثبتت مكانتها =

يمكننا أن نستطرد في استعراضنا لقصة بيبي فاطمة شيئاً يسيراً؛ فبعد مواجهة الصعوبات المتوقعة في التعامل مع كامران ميرزا، وفي استخدام قواته الشمالية غير المستقرة والمعرضة لغارات الأوزبك، قرر همايون أن يتحالف مع المتمرد سليمان ميرزا بالزواج من ابنته شاهزاده خانم. وكان ذلك عام (٩٥٧هـ/ ١٥٥٠م)، عندما بدأت كفته ترجح. وأرسل همايون وفداً إلى سليمان ميرزا، وجعل خواجه جلال الدين محمد على رأس هذا الوفد. وكان هذا الرجل مسؤولاً عن ريع الدولة لدى عسكري ميرزا، ولكن عسكري ميرزا قطع أنفه؛ جزاءً له على بعض الأخطاء التي ارتكبها. وربما كان ذلك هو سبب تحوله إلى خدمة همايون، فجعله مير سامان (أي قهرمان العائلة المالكة). وكان عسكري ميرزا لا يزال رهن الإقامة الجبرية منذ مرض همايون، فكُلِّف خواجه جلال الدين بأخذه إلى سليمان ميرزا؛ كي يرسله إلى مكة. وكان اختيار خواجه جلال الدين لهذه المهمة اختياراً غير عادي، فالرجل لم يكن ذا مكانة اجتماعية كبيرة على ما يبدو. واختيار همايون لهذا الرجل المقرب من أفراد أسرته بدلاً من اختيار أحد القيِّمين من أنصاره إنما يدل على عدم ثقته بالرجال المحيطين به(٥٦). وقد ذهبت بيبي فاطمة مع هذا الوفد، ربما لتتولى الأمور الأكثر خصوصية في ترتيبات الزواج، حيث أخذت معها الحلي والثياب والحلوى اللازمة إلى حفل الخطبة(٥٧). وكان الوفد يضم بايزيد بيات، الذي يعد أوثق مصدر من المصادر التي روت قصة ذلك الوفد.

= كامرأة فاعلة ومقدامة، حيث تولت حكم كابل نيابة عن ابنها، ولكنها قتلت في النهاية على يد أحد المجازفين بعد أن زوجته ابنتها. انظر: Allāmī, *Akbar-nama*, vol. 2, p. 319.

وقد تحدثت جلبدن بيجم عن هذه القصة باختصار، انظر: Begam, *Humāyūn-nama* (Persian), p. 781, and (English), p. 180.

وكل هؤلاء لم يذكروا شيئاً عن بيبي فاطمة، ولكن ذلك لا ينفي الدور الذي عزاه إليها بايزيد بيات. ويبدو أن بايزيد بيات، وجلبدن بيجم، وجوهر قد كتبوا مذكراتهم عن عهد همايون في وقت واحد تقريباً؛ فها هو أبو الفضل يصف لنا ما حدث من «استجواب لخدام الدولة، وللأفراد القدامى من العائلات المشهورة... وصدرت الأوامر الملكية إلى الأقاليم أن من كان في خدمة الدولة قديماً ويتذكر... شيئاً من الأحداث الماضية، فلينسخ ملحوظاته ومذكراته؛ مرسلاً بها إلى البلاط الملكي». انظر: Allāmī, *Akbar-nama*, vol. I, pp. 29-30.

(٥٦) للمزيد حول خواجه جلال الدين محمود، انظر: ʻAllāmī, *ā'īn-i Akbarī* (English), vol. I, p. 417.

(٥٧) Bīyāt: *Tadhkira-yi Humāyūn wa Akbar* (Persian), p. 137, and "Tadhkira-yi Humāyūn wa Akbar," (English), p. 132, and Allāmī, *Akbar-nama*, vol. I, p. 575.

وصف بايزيد مسار الرحلة التي انطلقت من كابل عبر وادي بنجشير مروراً بخوست وفرخار وقالا أنجان، ووصولاً إلى حيث يلقون «حرم بيجم» زوجة سليمان ميرزا، وابنها إبراهيم ميرزا(٥٨). وقد كان التقاء الطرفين أمراً عارضاً وفقاً لما رواه بايزيد؛ إذ يبدو أن حنظل ميرزا، أخا همايون وحاكم قندوز، قد عرض على سليمان ميرزا أن يسلمه مدينة قندوز في إطار خطة غادرة منه، وكان يبدو أن حرم بيجم وابنها يسرعان إلى هناك؛ كي يتوليا الأمر. وقد ذكر بايزيد بيات بوضوح أن بيبي فاطمة هي من اكتشفت نوايا البدخشانيين. وعندما أخبرت رفاقها الذين كانوا معها في هذه المهمة بذلك، وكانوا زهاء ثمانين رجلاً، ألحّوا جميعاً على جلال الدين محمود ليقبض على البدخشانيين، ويأخذ إبراهيم ميرزا إلى كابل، ولكنه رفض، وظن بايزيد هذا جبناً منه، ولكن لم يكن من المفترض أن يحاول الرسول اختطاف ابن الحاكم الذي أُرسل في مهمة إليه. ومن ثم، استأنفت حرم بيجم، وابنها إبراهيم ميرزا مسيرهما إلى قندوز، موقنةً على ما يبدو بعدم انكشاف الغرض الحقيقي من رحلتهما، حيث أكدت على الرسول أنها ستعتني بما جاء لأجله بمجرد عودتهما من قندوز. وبعد ذلك، توجه خواجه جلال الدين محمود، وبيبي فاطمة، وبقية الوفد إلى قشم، حيث وجدوا سليمان ميرزا. وقد كتب أبو الفضل عن تلك القصة بعد وقت طويل من حدوثها، مما يدل على إحدى اثنتين: فإما جهله بهذه المهمة، أو أنه آثر إغفال الجوانب السيئة منها؛ فقد «عدَّ ميرزا سليمان مَقدِم الرسل تشريفاً له، فلم يدخر شيئاً دون إكرامهم، وأوفد عسكري ميرزا إلى بلخ؛ امتثالاً للأمر الملكي»(٥٩). ويعلق أبو الفضل قائلاً:

«اتفق ميرزا سليمان على إتمام زواج ابنته إلى جاهانباني (همايون) بوصول سيدات البلاط الملكي والنبلاء، وذلك بعد أن تصير ابنته أكبر سنّاً.

---

(٥٨) Bīyāt: Ibid., (Persian), p. 137, and (English), p. 132.

ونجد المصادر المعاصرة لتلك الفترة ترسم بوضوح صورة نارية لشخصية حرم بيجم، فقد كانت ابنة سلطان ويس كُلابي، وهو قبجاق مغولي، وقد حث بابر همايون على أن يأخذ منه النصيحة. وقد تزوجت من سليمان ميرزا، حاكم بدخشان، ورزقت منه بإبراهيم ميرزا، وأنجبت منه أيضاً عدداً من البنات. ويبدو أن طموحها واعتزازها بكرامتها كان مصدره زواجها من أسرة عريقة حاكمة، حيث إنه لم يكتب أحد شيئاً عن وجود نسب مميز لها.

(٥٩) Allāmī, *Akbar-nama*, vol. I, p. 575.

وباحترام شديد، أذن للوفد بالانصراف وبرفقتهم كتب الاعتذار والطاعة»[٦٠].

لا شك أن قوام هذا الكلام يحمل قدراً كافياً من الصحة، إلا أنه يُخفي حقيقة ما حدث في قشم، فالحقيقة أنه لم يحدث أيّ تقدم في المفاوضات إلى أن عادت حرم بيجم من قندوز وتركت ابنها ليتولى الأمر هناك. وفي هذه الأثناء، أُنزل أفراد الوفد في أماكن للمعيشة داخل قشم أو على حدودها، وكان هناك شعور غير واضح بالخطر. بعبارة أخرى، شعر خواجه جلال الدين بالخطر؛ فقد خُفض عدد الرجال الذين معه إلى عشرين، وذلك بحجج مختلفة، وليلاً كانت مجموعات من الرجال تقترب من الحديقة الواقعة بمكان إقامته ومن معه، يلقون بالرعب في قلوبهم، وإلى جانب هذا مر شهر أو يزيد دون إحراز أيّ تقدم في المفاوضات. ولما شعر خواجه جلال الدين بالخوف، وبأن حياته ـ أو على الأقل حريته ـ أصبحت مهددة بالخطر، أرسل بايزيد بيات إلى سليمان ميرزا في محاولة لاستيضاح الأمر، ولكن ميرزا أنكر علمه بما عدَّه الرسول أفعالاً عدائية، بل أقسم بالقرآن على إخلاصه لهمايون، وأنه ليس في نيته أن يلحق بهم أيّ ضرر[٦١]. ويرجح أن هذه المداورة أتت من جانب حرم بيجم التي يبدو أنها غضبت من رغبة زوجها في الخضوع لهمايون، فسليمان ميرزا لا يتمتع بنسب تيموري شاغاتي فحسب، بل يُدَّعى تحدره ـ بصفته حاكم بدخشان ـ من نسل ملكي ينتهي رأساً إلى الإسكندر ذي القرنين؛ أي الإسكندر الأكبر ذاته. ويُحتمل أيضاً اطلاعها على العنف المُبَيَّت لها وابنها لدى التقائها الوفد في قالا أنجان.

وقبيل حلول شهر رمضان عام ٩٥٧هـ (شهر تشرين الثاني/ نوفمبر عام ١٥٥٠م)، وخشية تعطيل عودته إلى كابل لحلول الشتاء، ناشد خواجه جلال الدين محمود حرم بيجم إحدى اثنتين؛ فإما أن تحسم الأمر مرة واحدة، أو تُخلي سبيلهم فيرتحلوا؛ إذ كان عليه أن يدرك أنه ما كان من شيء ليتم في القصر بغير رضاها. وها قد بدا الآن شعورها بالإهانة من الهدايا التي أتوا بها من كابل؛ إذ قالت عنها بازدراء: «وثياب السوق تلك»، لربما كانت

(٦٠) المصدر نفسه، ١/ ٥٧٥.

(٦١) Bīyāt: Ibid., (Persian), pp. 139-140, and (English), p. 134.

لتقبل بهذه الثياب لنفسها، أما لابنتها، فكانت تتوقع من الإمبراطور أن يرسل الثياب الخاصة به؛ أي أن يرسل خلعة، وهي رداء الشرف الذي يكون للإمبراطور أو لأقرب قريباته، وربما ثوب الـ«طراز»، الذي يُصنع في الكرخانة الإمبراطورية، وهي ثياب ربما لم تكن متوافرة في تلك الأوقات العصيبة[٦٢]. وبدا لهم منها التبرم أيضاً؛ إذ كان على همايون إيفاد مفاوضين أرقى من هؤلاء منزلةً لو كانت لديه رغبة صادقة في الزواج من ابنتها. وذكرت على وجه التحديد «خواجه دوست خواند مدارجي»، رفيق بابر، وأحد كبار رجال همايون، وذكرت أيضاً «مير سيد بركا ترمذي»، أحد سادة ترمذ. فأجاب خواجه جلال الدين محمود عليها بأن همايون إنما أرسله لدرايته بشؤون البادشاه، مؤكداً لها أنها إذا كانت تفضل مفاوضين آخرين غيره، فسيكون من اليسير عليه أن يرحل، وسيكون من اليسير أيضاً على الآخرين أن يأتوا إليها بدلاً منه. وقد كانت حرم بيجم أكثر صراحة في حديثها إلى بيبي فاطمة؛ إذ قالت:

«قد عينك جلالته في كابل لتغري ببنات الآخرين إليه، فهل تُراك تظنين ابنتي من هؤلاء؟ ولِمَ لَمْ تأتِ بعض البيجمات أو الأجاشيات[٦٣]؟ فإن لم يكن لابنتي ذِكْرٌ، فذِكْرُ جلالته فاق قَدْراً. وكيف لي أن أقبل بزيجة لابنتي حين يأتي أمثالك على رأسها خُطَّاباً؟».

فأجابت بيبي فاطمة على الإهانة قائلة: «خلّي السبيل، يأتِك من تودين قدومه من البيجمات»[٦٤]. وربما كان هذا الموقف العدائي من جهة حرم

(٦٢) كانت الأسر الإسلامية الحاكمة الكبيرة تستخدم الكرخانات (وهي منشآت للتصنيع) في تصنيع أردية الطراز، ولكن من الصعب أن نتصور أن البلاطات الملكية المتنقلة للمغول الأوائل كان لديها مثل هذه المنشآت.

(٦٣) كلمة أغاشا Aghācha هي كلمة شاغاتية يشار بها إلى المرأة، وهي على خلاف كلمة بيجم أو خانم. انظر: Courteille, *Dictionaire Turk-Oriental*, p. 24.

وفي القرن التاسع عشر بمدينة كاتشاجار، كانت هذه الكلمة تعني المرأة أو الزوجة، انظر:
H. Whitaker, *Eastern Turki* (Chaubattia: Regimental Printing Press, 1909), vol. 2, p. 1.

وقد أوردتها أنيت بيفيريدج بمعنى «سيدة»، ولكن من تحمل هذا اللقب ليست بيجم من حيث نسبها، وأوردتها أحياناً بمعنى «عشيقة»، ولا بد أن الكلمة تعني هنا «امرأة ذات مكانة عالية». انظر:
Begam, *Humāyūn-nama*, pp. 2-3, and 91.

(٦٤) للاطلاع على مصدر هذا الاقتباس والآخر الذي سبقه، انظر: Bīyāt: *Tadhkira-yi Humāyūn wa Akbar* (Persian), pp. 141-142, and "Tadhkira-yi Humāyūn wa Akbar," (English), p. 135.

بيجم تجاه بيبي فاطمة نتيجة لمعرفتها بأنها ـ أي بيبي فاطمة ـ من اكتشفت أمر مكيدة قندوز. ولكن ربما كان من المهم معرفة ما إذا كانت سمعة بيبي فاطمة في بلاط همايون هي التي جعلت حرم بيجم تصفها بالقوادة، أم أن ذلك كان نشاطاً عامّاً للسيدات الأوردوبيك.

سجل بايزيد ـ وهو شاهد عيان على المحن الكثيرة التي مر بها هذا الوفد، لكنه لم يشهد اللقاء الذي دار بين هاتين المرأتين ـ أن البيجم قد اعتذرت فيما بعد من كلٍّ من الرسول وبيبي فاطمة، وأهدتهما هدايا قيمة. وربما شعرت بأنها أسرفت في كلامها، وأن كل ما قالته سيعاد على مسامع همايون(٦٥)؛ ولكن ليس من شك في أن المهمة التي سافر لأجلها هذا الوفد قد باءت بالفشل. وكان خواجه جلال الدين محمود قد أرسل بأمتعته إلى كابل مع بعض التجار؛ إذ ربما توقَّع مصادرتها. وفي النهاية جاءت مغادرته مفاجئةً، ويبدو أنه غادر في الخفاء. يقول بايزيد إنه في طريق عودتهم إلى كابل، تناول المبعوث طعامه من قِدْرٍ صغيرٍ، ثم نام ملتحفاً سرج حصان. ويبدو أن أفراد الوفد قد فروا قبل أن يتمكن أحد من احتجازهم. وكان جو الشتاء صعباً، والطريق من بدخشان إلى كابل وعراً، مما جعلهم يتخففون في سفرهم من الأمتعة قدر الإمكان. ولا يُتصور في مثل تلك الظروف أن تكون بيبي فاطمة قد سافرت على محفة؛ فقد كانت بالتأكيد فارسة بارعة(٦٦).

---

(٦٥) Bīyāt, Ibid., (Persian), p. 143.

وقد أُهمل هذا الجزء في الترجمة الإنجليزية.

(٦٦) إن خروج نساء الزنانة، وامتطاءهن الخيل أو غيرها أمام الجمهور لا يعني بالضرورة أنهن غير محتجبات؛ فقد شاهد بيتر موندي، الذي كتب عن عهد الشاه جهان، موكباً لنساء الزنانة، وكان من بينهن «امرأة من علية القوم تمتطي صهوة جواد، عليها ثوب من الكتان يغطيها من شعر الرأس إلى أخمص القدم، تنسدل على عينيها قطعة شبكية تنظر من خلالها»، وقد رسم موندي لوحة تصور ذلك المشهد، انظر: Richard Carnac Temple, ed., *The Travels of Peter Mundy, in Europe and Asia, 1608-1667* (London: Hakluyt Society, 1914), vol. 2, p. 192.

وكثيراً ما نجد في المنمنمات المغولية نساء غير محتجبات في أشكال مختلفة من المطاردات بالخيل. وليس بالضرورة أن يكون هذا التصوير تصويراً واقعيّاً، ولكنه ربما يعكس توجهاً معاصراً في ظروف معينة آنذاك؛ فلا بد أن بيبي فاطمة كانت بارعة في ركوب الجمال. ولا بد أن حرم بيجم كانت بارعة مثلها في ركوب الجمال أيضاً؛ فلدى مغادرتها كابل إلى بدخشان بين عامي (٩٦٣هـ ـ ٩٦٤هـ/ ١٥٥٦م)، خرج معها معين خان، الحاكم آنذاك، تشريفاً لمغادرتها، فأناخت جملها تشريفاً، انظر: Begam, *Humāyūn-nama*, p. 64.

وما إن وصل هؤلاء الرسل المهانون إلى كابل، أبلغوا همايون بنتيجة البعثة، وأوصلوا إليه الخطابات التي تسلموها من سليمان ميرزا، ومن حرم بيجم. وكان سليمان ميرزا قد ترك هذا الأمر لزوجته إلى حدٍّ ما. ونظراً لما تحمله من عداء لهمايون، فقد أصرت أن على أن يأتي بنفسه ومعه حاشيته إلى بدخشان، وأن يُظهروا قوتهم. وهنا يكمن سبب آخر من أسباب حنقها على الوفد الذي أرسل به همايون، بل ربما كان السبب الرئيس، فقد أرادت أن يرى بلاط كابل (دربار كابل) في هذا الزواج مناسبة لاستعراض القوة، وهو ما سيلاحظه الأوزبك المعادون في بلخ. وفي النهاية لم يتم زواج ابنتها من همايون قط.

أما عن حياة بيبي فاطمة بعد ذلك، فمحض تخمين، فلا بد أنها ذهبت مع همايون إلى الهند، لتتقلد منصباً بارزاً في زنانة أكبر بعد وفاة همايون (عام ٩٦٢هـ/ ١٥٥٥م). وقد ذكر «البدعوني» - وهو دائم العداء لأولئك المقربين من أكبر - في معرض سرده لوقائع عام (٩٦٩هـ/ ١٥٦١م و١٥٦٢م) امرأة تسمى فاطمة كانت مقربة من البادشاه، وربما عُرِفت بـ«الأوردوبيك بيبي فاطمة». وبرواية البدعوني، فإن أكبر قرر أن يُحالف بعض العائلات المسلمة العريقة في دلهي، وأرسل الطواشي إلى زناناتهم ليأتوه بالأخبار عن البنات المناسبات في هذه الزنانات. وقد اقترحت عليه هذا امرأة تدعى فاطمة، وهي أرملة، ويُقال إنها كانت خليلة محمد باقي خان، ابن مرضعة أكبر «ماهم آنجا». وقد عرّفت فاطمة البادشاه إلى امرأة جميلة من قريباتها بالصهر البعيد، فأجبر أكبر زوج المرأة على أن يطلقها؛ كي يتمكن من ضمها إلى زنانته الملكية. ونظراً لأن البدعوني يتبع أسلوب الدعابة والطرفة في وصفه لمحاولة اغتيال البادشاه، فقد يوحي للقارئ بأن طمع أكبر في النساء قد أثار غضباً واسعاً(٦٧). وهذا لا يعني بالضرورة أن تكون فاطمة المذكورة هي ذاتها بيبي فاطمة، ولكن علاقات بيبي فاطمة الوثيقة بالأسرة الإمبراطورية، وما كانت تقوم به من جلب للنساء إلى الإمبراطور يفسر اتهامات حرم بيجم لها بأنها «قوادة همايون».

---

(٦٧) ʻAbd al-Qādir Badāʻuni: *Muntakhab al-Tawārikh* (Persian), edited by Maulvi Ahmad ʻAli, 3 vols. (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1864-1866), and *Muntakhab al-Tawārikh* (English), translated by G. S. A. Ranking, W. H. Lowe and T. W. Haig, 3 vols. (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1899-1925), vol. 2, p. 59.

من ناحية أخرى، تخبرنا المصادر الأخرى بأن بيبي فاطمة قد رُزقت بطفلين: ابنة تسمى زهراء، وابن يسمى روشن بيك كوكا. فأما زهراء، فقد تزوجت من «خواجه معظم»، أحد أبرز نبلاء المغول، والأخ غير الشقيق لزوجة همايون «حميدة بانو بيجم»، ومن ثمّ فهو خال أكبر[٦٨]. وقد أُجْبِر همايون عام ٩٤٩هـ/ ١٥٤٢م ـ حين فر من أعدائه ـ على ترك مولوده الجديد أكبر، فسلمه إلى خواجه معظم ليكون في أمان معه. وبمرور الأعوام، أُشيع لاحقاً عن خواجه معظم الهمجية والعنف المرضيين، ليموت في النهاية مجنوناً. وفي هذه الفترة ما بين عامي ٩٧١هـ و٩٧٢هـ/ ١٥٦٤م، أصبحت بيبي فاطمة مسؤولة عن الزنانة، وهذا بالإضافة إلى منصبها كقائدة للأوردوبيك عقب وفاة ماهم آنجا عام ٩٧٠هـ/ ١٥٦٣م. أدركت حينها أن حياة ابنتها (التي يبدو أنها عانت طويلاً من العنف الأسري) باتت في خطر محدق، فذهبت إلى أجرا لتخبر أكبر بذلك، حيث إن خواجه معظم كان يخشى أن يقتل زوجته وهو في جوار البلاط الملكي، فخطط لأخذها إلى إقطاعيته؛ كي يتخلص منها هناك. فأخذت أكبرَ الشفقةُ بخادمته العجوز، وكان على وشك الخروج إلى الصيد، فأخبرها أنه سيعبر نهر «جُمنا» في طريقه، وسيذهب إلى بيت خواجه ليُثنيه عن رغبته، ويمنعه من أخذ زوجته إلى إقطاعيته. وما إن شعر المجنون بقدوم خدم الإمبراطور معلنين عن قدومه، أسرع إلى زوجته ـ وكانت ترتدي ملابسها بعد أن اغتسلت ـ فطعنها، فتلطخ خنجره بدمها، فرمى به الخدم الذين اقتحموا بيته. وفي لحظة دخول الإمبراطور، كان خواجه معظّم قابضاً على سيفه، وبدا أن واحداً من ندمائه يريد مهاجمة البادشاه، فضُربت عنقه من فوره. وجُرَّ خواجه، وهو لا يزال يهذي ويشتم، إلى نهر جُمنا. ونظراً لقوته، لم يتمكّن الخدم من سحبه، مع أن ندماءه كانوا قد قيدوا يديه وقدميه، وعندما وصلوا به إلى النهر، راح جسده في الماء سريعاً، فسحبوه مرة أخرى إلى الشاطئ، وأخذوه إلى سجن الدولة فوق صخرة جواليور، ومات هناك مجنوناً[٦٩]. وهناك مصدر يقول:

---

(٦٨) ومن الغريب أن أبا الفضل قد أسقطه من سيرته الذاتية عن الحرس الإمبراطوري، انظر:
Allāmī, *Akbar-nama*, vol. 2, pp. 334-335.

(٦٩) المصدر نفسه، ٢/ ٣٣٥ ـ ٣٣٧؛ Aḥmad, *Tabaqāt-i Akhbarī*, vol. 2, pp. 287-289, and
Badā'uni, *Muntakhab al-Tawārikh* (English), vol. 2, p. 71.

إن أكبر هو من حمل بنفسه إلى بيبي فاطمة نبأ مقتل ابنتها، وأنها رضيت بما فعله البادشاه.

وصفت «جلبدن بيجم» «بيبي فاطمة» بأنها أم روشن بيك كوكا، ولكن جوهر يُورد أن أمه في الحقيقة كانت مرضعة همايون(٧٠)، وأنه أصبح فيما بعد صديقاً مقرباً من همايون، واشترك معه في مغامراته الأولى، وكان ضمن المجموعة الصغيرة من أنصار همايون الذين فروا معه عبر البنجاب والسند، وكان هو المسؤول عن خزانة الملابس (tüshak begī)(٧١). وجاء عنه في سجل جوهر التاريخي أنه كان يجمع البقر والجاموس ليستخدم جلودها في صناعة طوف منتفخ من الجلد؛ كي يتمكنوا من عبور نهر السند(٧٢)، وأنه كان يحذر الإمبراطور من هروب أنصاره وتفرقهم من حوله، وأنه تنازع مع حميدة بانو بيجم على ملكية جواد(٧٣)، وأنه كان يتبارى في النزال بالسيف مع أحد رجال شاه حسين أرغون(٧٤). وقد كان يجمع الجمال والأدلاء في الطريق إلى بلوشستان، وظل مع همايون في رحلته إلى بلاد فارس، وهناك استقبلهم شاه طهماسب بحفاوة (حكم ٩٣٠هـ ـ ٩٤٨هـ/ ١٥٢٤م ـ ١٥٧٦م). ولكن موقف طهماسب تغير مع مرور الوقت، وهو ما جعل همايون يشعر بكونه رهينة. وثمة تعارض بين المصادر التي وصفت إقامتهم في بلاد فارس، ولكن يبدو أن روشن بيك وبعضاً من أصحابه قد استهواهم عملاء كامران ميرزا، فانصرفوا عن همايون. وبهذا أصبح روشن بيك متهماً بالاختلاس، حيث إنه كان مسؤولاً عن الأشياء الثمينة التي كانت لا تزال بحوزتهم، أي بحوزة همايون ورفاقه.

وذهب المتآمرون إلى طهماسب يشكون إليه همايون، مدعين أنه خسر ملكه بسبب معاملته لإخوته، ومؤكدين له إن هو ألقى بهمايون في السجن، وزودهم ببعض الجند، فسيسهل عليهم الاستيلاء على قندهار، فيسلمونها إليه(٧٥). وبدا

---

(٧٠) Courteille, *Dictionaire Turk-Oriental*, p. 72.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٧٢) āftābī, *Tadhkirat al-Wāqiat*, p. 33.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٩.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.

أن طهماسب قد جنح إليهم في البداية، ولكنه أعرض بوجهه عنهم بعد ذلك، واسترضى همايون. ويبدو أنه كان يظن أنه الأجدر بإعادة قندهار إلى بلاد فارس، وربما اختار أن يصدق ما يشاع من ميول همايون إلى المذهب الشيعي. وحدث التوافق بين الحاكمين علناً في أثناء ذهابهما إلى الصيد معاً بالقرب من تختي سليمان. وهنا قُبِضَ على المتآمرين، وأُعلِم همايون بخبرهم، ثم أُلقوا في آبار جافة ليموتوا جوعاً. ويبدو أن روشن بيك قد أرسل خطاباً إلى همايون يناشده بحق أمه بيبي فاطمة التي رضعا من لبنها معاً أن يعطيه الأمان. وكان همايون يتسم بالإنسانية في أحلك المواقف، فشفع لروشن بيك لدى طهماسب ليعفو عنه، فعفا عنه. ولا شك أن ذلك قد أكد للشاه اعتقاده بما تنطوي عليه طبيعة همايون من ضعف بالأساس[٧٦]. وبعدها عاد روشن بيك إلى مكانه كمسؤول عن خزانة الثياب، وصحب همايون إلى قندهار. وذُكِر فيما بعد أنه أُرسل إلى كامران ميرزا ليؤمن استسلام الأخير، ولكنه فشل في ذلك[٧٧]، ثم اختفى روشن بيك عن الأنظار بعدها. وقد ذكر بايزيد أنه في أحد المواقف، عندما طارد همايون كامران ميرزا إلى شمالي هندوستان، كان فتح الله، أخو روشن بيك، قائداً لمجموعة استطلاع ضد العدو، وكان بايزيد ذاته ضمن أفراد هذه المجموعة[٧٨]. وليس من مزيد من المعلومات عن فتح الله، أما روشن بيك فقد تلاشى تدريجياً من المشهد، ولعله ليس مختلفاً عن كوكا أخيه من الرضاع؛ فكلاهما فاسد وعدواني.

وتبقى إضافة افتراضية أخرى ونهائية لقصته؛ فاسمه ليس شائعاً في كتب التاريخ المغولي التي كُتبت في القرن السادس عشر، ولكن ورد في عام ٩٨٩هـ/ ١٥٨١م ذِكر شخص يدعى روشن بيك، وأنه كان خادماً عند حاكم كابل، محمد حكيم ميرزا، أحد إخوة أكبر. وجاء أنه أُرسل من هناك إلى البنغال لينفذ مؤامرة ما، فصدرت الأوامر من أكبر إلى مظفر خان حاكم البنغال بقتله، وإرسال رأسه إليه[٧٩]؛ فهل روشن بيك المذكور في تلك

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٧٨) Bīyāt, *Tadhkira-yi Humāyūn wa Akbar* (Persian), pp. 105-106.

(٧٩) Aḥmad, *Tabaqāt-i Akhbarī*, vol. 2, p. 529, and Badā'uni, *Muntakhab al-Tawārikh* (English), vol. 2, p. 289.

القصة هو ابن بيبي فاطمة؟ وإذا كان ابنها، فلا بد أنه كان طاعناً في السن. وقد ذُكر عنه أنه لجأ إلى القاقشال، وهم قبيلة شاغاتية متمردة لها إقطاعيات واسعة في شرق الهند. ومن المحتمل أن تقوم مجموعة غاضبة كهذه بمعاونة لاجئ أو متآمر. وربما كان روشن بيك أيضاً قاقشاليّاً، وأن بيبي فاطمة أو زوجها، الذي لا نعرف اسمه، كان كلاهما أو أحدهما من أفراد تلك القبيلة. ومما يرجح هذا الاحتمال أن القاقشاليين كانوا مفضلين لدى همايون، مع أنهم لم يكونوا كذلك لأكبر(٨٠).

وما نعرفه عن بيبي فاطمة لا يختلف في قدره كثيراً عمّا يتنامى إلى علمنا عن أيّة امرأة لم تكن فرداً ملكيّاً من أفراد الزنانة المغولية، فهي على الأرجح امرأة شاغاتية تركية ومرضعة ارتقت المناصب حتى صارت قائدة الأوردوبيك، وأُسندت إليها الشؤون الدبلوماسية والأمنية بالبلاط، وربما أُسندت إليها مهام أقل احتراماً. وكذلك أنها كانت شخصية ذات مكانة في البلاط الملكي، وأن أبناءها كانوا مقربين من الأسرة الإمبراطورية، بل إن ابنتها تزوجت من أحد أفراد الأسرة الإمبراطورية. لقد كانت قصة بيبي فاطمة قصة غير عادية في بعض جوانبها، ولكنها ربما لا تكون مختلفة عن قصص النجاح العادية.

النساء الأوردوبيك في العصور اللاحقة

كيف كان لباس النسوة الأوردوبيك وتابعاتهن؟ إننا نجد صور هؤلاء النساء موجودة في آلاف الرسوم واللوحات الهندية التي وصلت إلينا، والتي تعود إلى ما قبل القرن التاسع عشر (انظر الشكل الرقم (١٩ ـ ٣)). فربما كن يرتدين ثياباً نسائيّةً معدلة على نحوٍ يمكّنهن من ممارسة مهام عملهن، وربما ارتدين ثياب الرجال؛ فقد انتقد معاصرو رضية بنت ألتتمش (٦٣٤هـ ـ ٦٣٨هـ/ ١٢٣٦م ـ ١٦٤٠م) ارتداءها ملابس الرجال(٨١). وبعد قرنين من

---

(٨٠) Iqtidar Alam Khan, *The Political Biography of a Moghal Noble: Munim Khan Khan-i Khanan, 1497-1575* (New Delhi: Orient Longman, 1973), pp. xv-xvii.

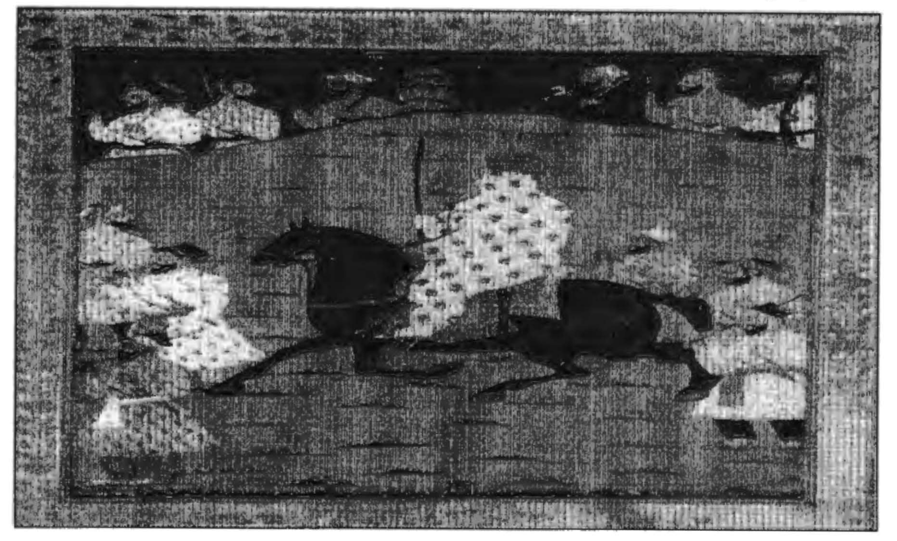
(٨١) Minhāj-i Sirāj Jūzjanī, *Tabaqāt-i Nāṣirī,* edited by A. H. Habibi, 2 vols. (Kabul: Historical Society of Afghanistan, 1963-1964), vol. 1, p. 460.

انظر أيضاً الترجمة الإنجليزية للكتاب: Minhāj-i Sirāj Jūzjanī, *Tabaqāt-i Nāṣirī,* translated by H. G. Raverty, 2 vols. (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1881), vol. 1, p. 643.

الزمان، أشارت جلبدن بيجم إلى حفيدتين من أحفاد سلطان هرات حسين بايقرا (حكم ٨٧٥هـ ـ ٩١٢هـ/ ١٤٧٠م ـ ١٥٠٨م)، فذكرت أن شهد بيجم، وميهر آنجز بيجم ـ من حاشية همايون ـ كانتا ترتديان ثياباً رجالية، وأنهما كانتا تهويان صنع الخواتم الواقية للإبهام (التي تُستخدم مع القوس)، وكذا صنع السهام، ولعب الكرة بالعصي، والرماية[٨٢].

الشكل الرقم (١٩ ـ ٣)

أوردوبيكية أو حارسة مسلحة من حارسات الزنانة المغولية (القرن السابع عشر)



إهداء من المكتبة الوطنية في فرنسا.

وقد تضمّنت المنمنمات المغولية فيما بعد صوراً كثيرة لنساء يرتدين ثياب الرجال، أو يلعبن الكرة بالعصي، أو يصِدن النمور والأسود، أو يخضن الحروب (انظر الشكل الرقم (١٩ ـ ٤)). وللمرء أن يخمن أن هؤلاء النساء اللاتي كانت مهمتهن الأساسية تتمثل في القيام بالحراسة، كان ـ ولا بد ـ لهن نوع بعينه من الثياب يمكن لأيّ مراقب أن يعده زيّاً موحداً.

في القرن الثامن عشر، ونتيجة لاصطدام الأمراء الهنود مع السپاهيين (العسكر) الذين كانوا في خدمة شركات الهند الشرقية، والذين كانوا مدربين ومسلحين على الطريقة الأوروبية، بدأ بعض الحكام الوطنيين في تكوين

---

(٨٢) Begam, *Humāyūn-nama* (Persian), p. 32, and (English), p. 120.

وحدات عسكرية خاصة بهم على الطريقة الأوروبية؛ أكثرها شهرة وحدة «مهادجي شينده» التي كانت مدربة على الطريقة الفرنسية، والتي كان مقرها في «عليگره». أما بقية الأمراء، فمنهم من كانت لديه وحداته العسكرية الخاصة، ومنهم من كان متوافقاً مع سپاهيي شركة الهند الشرقية؛ مثل حكام أوذه، وحيدر آباد، وهذا من طريق القوات الفرعية التي كانت تفرضها عليهم المعاهدة. وعلى كل حال، يبدو أنه لم يمضِ كثير من الوقت بعد مشاهدة السپاهيات الهنديات بزيهن الأوروبي الموحد حتى أصبح لحارسات الزنانات الزي الموحد نفسه.

الشكل الرقم (١٩ ـ ٤)

الصيد، مدرسة ديكان، القرن الثامن عشر



جملة «دختر فرخ سير» التي على الصورة تعني ابنة فروخ سيار (Farrukh-siyar)، بادشاه مغولي (١١٢٤ ـ ١١٣١هـ/١٧١٣ ـ ١٧١٩م). مجموعة التاجر إسماعيل.

وفي نهاية القرن الثامن عشر، كانت هناك فرقة من السپاهيات لدى نظام (أي حاكم) حيدر آباد «نظام علي» (حكم ١١٧٥هـ - ١٢١٧هـ/ ١٧٦٢م - ١٨٠٢م). وتمثلت المهمة الأساسية لهن في حراسة أجنحة النساء في القصر، ومرافقة أفراد الزنانة في أسفارهن. وفي وصف يعود إلى عام ١٨١٥م، جاء:

«كان للنظام الراحل كتيبتان من السپاهيات، في كل واحدة منهما ألف سپاهية يتولين الحراسة داخل قصره، ويرافقن نساء أسرته أينما ذهبن. وقد خضن مع النظام الحرب مع الماهاراتيين Mahrattas عام ١٧٩٥م، كما في معركة كُردله (خردا) أيضاً، حيث لم يكن أداؤهن أسوأ من أداء بقية الجيش على الأقل. وكانت إحدى الكتيبتين تحت قيادة «ماما بُرُّن»، والثانية تحت قيادة «ماما تشمبيبي»، وهما من الخادمات الرئيسات لدى عائلة النظام. أما النظام الحالي (إسكندر جاه)، فلديه مجموعة من السپاهيات أقل عدداً، ولدى وزيره منير المُلك مجموعة منهن أيضاً. وهن يرتدين ثياباً كتلك التي يرتديها السپاهيون، ويحملن البنادق، ويؤدين التدريبات العسكرية الفرنسية على نحو صحيح إلى حد ما. وكان يطلق عليهن «زوفر بوتونز» Zuffer Putuns؛ أي الكتائب المظفرة، وكان يطلق على النساء اللاتي تتألف منهن هذه الكتائب اسم جاردونيز (Gardunees)، وهو تحريف للكلمة الإنكليزية guard؛ أي الحارسات. وكن يتقاضين خمس روبيات في الشهر»[(٨٣)].

وفي عام ١٨١٧م، «قدمت إحدى السپاهيات التحية العسكرية للسيد جون مالكولم John Malcolm، وذلك في أثناء استقباله في حيدر آباد بقصر منير المُلك. وقد تساءل - أي مالكولم - هل لا يزال لدى النظام أيٌّ من هذه المجموعات؟ فقال منير المُلك إن لديه خمسمائة فقط، أما هؤلاء اللاتي أمامك، فإنهن لم يعدن على نفس القدر من البراعة التي كنّ عليها من قبل»[(٨٤)]. ومن هذا يتضح لنا أنه في القرن الثامن عشر بالهند، لم يكن من

---

(٨٣) هذا الاقتباس مؤخوذ من: Valentine Blacker, *Memoirs of the Operations of the British Army in India, during the Mahratta War of 1817, 1818, and 1819,* 2 vols. (London: Black, Kingsbury, Parbury, and Allen, 1821), vol, 1, note p. 213.

(٨٤) J. W. Kaye, *Life and Correspondence of Major-General Sir John Malcolm, K. C. B.*, 2 vols. (London: Smith, Elder, 1856), vol. 2, p. 163.

غير العادي أن تخدم المرأة في الجيش، أو تقود الوحدات العسكرية. ومن الأمثلة على ذلك «هيما باي»، ابنة لملكة قاصر من ملكات جاسوانت راو هولكار (توفيت عام ١٨١١م). فكأرملة لحاكم المدينة الواقعة جنوب دهار Dhar، وكمالكة لإقطاعية بالقرب من بتلاواد، قادت هيما باي جنودها في معركة بالسيوف والرماح، وكانت ممتطيةً جوادها على نحو ما يفعل الرجال، ولم يكن ركوبها إياه على عادة النساء من جانب واحد، مما أثار دهشة أحد الرجال الإنكيز الذين عاصروا الواقعة[٨٥]. وقد فعلت بيجم سامرو من ساردهانا Sardhana ـ أرملة المغامر الألماني والتر راينهارد Walther Reinhard ـ الأمر نفسه، وهكذا فعلت أميرة جانسي المشهورة لاكشمي باي (المتوفاة عام ١٨٥٨م). وفي بعض الأحيان، كانت أرامل القادة العسكريين الذين قُتلوا في المعارك يخلفن أزواجهن في المسؤولية عن الوحدات العسكرية التي كانوا في قيادتها. ونذكر في هذا الصدد حكاية غريبة عن بلاط حيدر آباد في نهاية القرن الثامن عشر:

«وفدت إلى حيدر آباد إحدى المغامرات، نظنها إيطالية. وبعد إقامة قصيرة، حظيت باستحسان النظام (أي الحاكم)، فكرّمها بكثير من النياشين، ومنحها أيضاً لقباً يعادل ربما لقب الشارة الحمراء red ribband، وفوق هذا كتيبة من الجند أيضاً. وكان أهم ما تتميز به تلك المرأة هو إتقانها الرقص بأناقة، وها هي قد أذهلت سموه هذه المرة بأسلوبها الذي لا يجارى في أداء تمارين البنادق. وفي النهاية، أهداها واحداً من الأفيال؛ تكريماً لها. وقد ظلت مدة على تلك الحال من المنزلة الرفيعة، ولم يمضِ وقت طويل حتى حضر إلى حيدر آباد رجل أجنبي يدعى فلورنتين، وكان يؤدي بعض الأعمال للحكومة، واشتُهر هو الآخر ببراعته في الرقص. وهنا، أظهر النظام رغبته في مشاهدة هذا الرجل وهو يؤدي الرقصات الأوروبية مع تلك القائدة العسكرية. ولكن المرأة لم تخضع لمثل هذا الطلب الذي رأت أنه يقلل من مكانتها، وتذرعت برتبتها في الجيش كعذر لا يمكن التغاضي عنه، وصرحت بأنها لما أشرقت عليها شمس العناية من سموه، أضاعت منها الآمال، فرقصت في مجلسه، أما الآن، فإن ضياء فضل سموه قد رفع مكانتها إلى أن

---

(٨٥) Blacker, Ibid., p. 212.

صارت في موضع القيادة. وقالت إنها لم تفكر في أن يخفت ضوء المكانة التي نالتها بالاستسلام لهذا التصرف الدوني. ولكن هذا الكلام المنمق لم يأتِ بثماره، فقد أصر النظام على رغبته، ورفضت هي الانصياع لمطلبه، واستقالت من منصبها، ورحلت إلى بونا «Poona»(٨٦).

ولم تكن الحال في أوذه ببعيدة من هذه القصة؛ ففي عام ١٨٢٨م تلقى «فاني باركس» Fanny Parks، الرحالة الإنكليزي المقدام، رسالة من سيدة في لكناو كانت قد دُعيت إلى زنانة ملك أوذه «نصير الدين حيدر» (حكم ١٢٤٣ ـ ١٢٥٣هـ/ ١٨٢٧ ـ ١٨٣٧م). وقد كتب مراسلها على لسانها:

«لقد كان مشهداً مسلياً للغاية، فلم نشاهد الزنانة من الداخل من قبل، فرأينا نساء كثيرات وقد تجمعن مرة واحدة، على نحو لم نرَ مثله قط، وأحسبنا رأينا بضعة آلاف من النساء هناك. فكانت منهن «الحاملات» يحملن هوادجنا، وأخريات اصطففن لدى باب الزنانة وقد لبسن زي الرجال، بأيديهن عصي فضية وذهبية. وكذا عدد من الرجال غالبهم من الأفارقة يعملون داخل الزنانة، وكثير من هذه الكائنات المخيفة، وجميعهم من الفئة ذاتها (أي الطواشي»)(٨٧).

ومن المفترض أن «ذوات العصي الفضية والذهبية» المرتديات ثياب الرجال حاجبات رئيسات (أي أوردوبيكات)، مثلن جزءاً من الحراسة

---

(٨٦) Edward Moor, *A Narrative of the Operations of Captain Little's Detachment, and of the Mahratta Army, Commanded by Purseram Bhow; during the late Confederacy in India, against the Nawab Tippoo Sultān Bahadur* (London: George Woodfall, 1794), pp. 117-118.

(٨٧) Fanny Parks, *Wanderings of a Pilgrim in Search of the Picturesque*, 2 vols. (London: Pelham Richardson, 1850), vol. 1, pp. 87-88.

في ١٨١٢ أعطى «جيمس موريه» (James Morier) وصفاً مماثلاً لزنانة فتح علي شاه (حكم ١٢١٢هـ ـ ١٢٥٠هـ/ ١٧٩٧هـ ـ ١٨٣٤م)، ثاني الحكام القاجاريين لبلاد الفرس. يقول: «بالحريم عدد كبير من النساء، وبه مجموعة من النساء اللاتي يقمن بتأدية الخدمات للحريم، ولا يقل عدد هؤلاء النساء عن عدد الأسرة. وكان كل ضباط البلاط الملكي من النساء، وكان من بينهن فيروشبهات (feroshes)، ومنهن فيروش باشي (ferosh bashee)، ومنهن شاترز (chatters)، ومنهن شاتر باشي (chatter bashee)، ومنهن آرز بيجي (arz begee)، ومنهن إش أجاسي (ish Agassi). وباختصار، كان كل ضابط يستبدل أو يحل محله ضابطتان، وكانت خدمة الملك تجري بنفس الآداب والتنظيم الذي يتبع معه بحسب المظهر الاقتصادي لدولته». انظر: James Justinian Morier, *A Journey Through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinopole* (London: Longman, 1812), p. 225.

المسؤولة عن تأمين الزنانة. وقد جرى وصف حارسات زنانة أوذه بوجهٍ أكثر تفصيلاً في كتاب «**ملك من الشرق: الحياة الخاصة**»، وهو كتاب يرجع تاريخه إلى العهد ذاته:

«وليس من شيء في القصر أكثر غرابة في وقعه على الأوروبيين من السپاهيات؛ إذ رأيتهن يمشين جيئة وذهاباً أمام المداخل المختلفة المؤدية إلى غرف النساء، ولمّا لم أكن على علم بهويتهن، ظننتهن سذاجةً فئة من الجند ينتمين إلى عِرْق معين ضئيل الجسم، عليهن معاطف جيدة الحشو. فلم يكن من شيء يميزهن من السپاهيين الرجال سوى طول قاماتهن، وامتلاء صدورهن؛ فقد اعتدنا أن نرى الجنود في إنكلترا عاليهم معاطف تجعلهم كحمام البَوْتَر Pouter، وهو ما لفت انتباهي قليلاً إلى تلك الحالة.

وهؤلاء النساء يعقدن شعورهن الطويلة بشرائط فوق رؤوسهن، ثم يغطينها بقبعات عسكرية عادية. ويحملن التجهيزات العسكرية ذاتها التي يحملها السپاهيون الرجال في الهند؛ فكل منهن تحمل بندقية وصندوق ذخيرة، وترتدي الحزام العسكري المتقاطع، والسترة العسكرية، والقبعات البيضاء التي تراها في أيّ مكان في البنغال. وخدمتهن مقصورة على القصر فقط، حيث يعملن كحارسات للحريم. ولا يؤدين العرض العسكري الخاص بهن إلا في أفنية البلاط الملكي، حيث رأيتهن ذاهبات لأداء تمارينهن، تماماً كما يفعل الرجال السپاهيون. ويقوم على تدريبهن أحد ضباط جيش الملك الوطنيين، وبدا أداؤهن على نحو يوحي باعتيادهن الخطوة العسكرية، وقيادة الدراجات، وعرض البنادق وحملها، والإطلاق بها. وبدت كذلك إجادتهن استخدام الحراب والتحكم بها؛ أي إنهن في الحقيقة على دراية بكل شؤون الثكنات العسكرية، إلا أنه ليس بمقدوري ادعاء قدرتهن على خوض مناورات عسكرية ومن حولهن آلاف السپاهيين الرجال، أو عجزهن دون هذا، ولكن ربما لا قدرة لهن بذلك.

وكان لهن عريفاتهن ورقيباتهن، وما أظن أيّاً منهن قد تجاوزت رتبة رقيبة. وكان من بينهن المتزوجات اللاتي يضطررن إلى ترك الخدمة شهراً أو شهرين من حين لآخر. ومع هذا، كان عليهن حراسة أماكنهن لأطول فترة ممكنة. ولم ألحظ تغيبهن عن الأماكن المخصصة للجنود الرجال إلا بعد أن

أخبرت بأنهن نساء. وكان مظهرهن مبعث بهجة للملك الذي كان عادة ما يمزح معهن، ويُنهي مزاحه بأن يأمر بإعطاء هدية ما إلى من قصَّرت منهن. وكنّ ينقسمن إلى مجموعتين، إحداهما معروفة بالقوة، والأخرى معروفة بالضعف، إذا كان القارئ سيفهمها على هذا النحو. ففي أثناء إقامتي في لكناو، عرفت أن الملك قد أمرهن باتخاذ إجراء في مواجهة الملكة الأم... (حيث كان قد أمر الملكة الأم بمغادرة القصر)، فأرسل الملك بـ«سپاهياته» لإخراج الملكة الأم من القصر؛ ولكن حراس الملكة الأم قاتلوهن، وهزموهن هزيمة منكرة. وكنت أسمع وأنا في بيتي صفير الرصاص الذي كان يطلقه كلا الجانبين في هذا الوقت. وقد قُتل في هذا الهجوم نحو خمس عشرة أو ست عشرة واحدةً من خادمات البيجم»[٨٨].

إن هذه المعركة المخجلة بين حارسات ملك أوذه وحارسات أمه لتنسينا المواقف المشرفة للأوردوبيكات اللاتي ذُدن عن نساء بابر وهمايون لدى نزولهن إلى السهول الهندية، واللاتي رافقن حاشية روشن آرا بيجم في شوارع دلهي. وعلى أيّة حال، من المرجح استمرار تقليد استخدام هؤلاء الأوردوبيكات في بعض البلاطات الأميرية حتى بعد انتهاء أمر شركة الهند الشرقية عام ١٨٥٨م، وهي عادة تضرب بجذورها في النساء المسلحات اللاتي رآهن السفير الإغريقي ميجاثينيس Megasthenes في القرن الثالث وهن يصحبن شاندراجوبتا موريا في رحلات الصيد، واللاتي كنّ يقمن على حراسة غرفة نوم الإمبراطور موريا، وذلك وفقاً لما ذكره كوتيليا[٨٩].

(٨٨) William Knighton, *The Private Life of an Eastern King* (London: Oxford University Press, 1921), pp. 130-132, and Safi Aḥmad, *Two Kings of Awadh: Muhammad Ali Shāh and Amjad Ali Shāh (1837-1847)* (Aligarh: P. C. Dwadash Shreni and Co. (P.) Ltd., 1971), pp. 90-91.

(٨٩) R. P. Kangle, *The Kautiliya Arthasastra*, 3 parts (Bombay: University of Bombay, 1965-1972), part 2, page 51.

الفصل العشرون

الحياة الخاصة والتقوى العامة: المرأة وممارسة الإسلام في الهند المغولية(*)

بقلم: **غريغوري سي كوزلوفسكي**

تمتعت نساء الأسرة المغولية الحاكمة بنمط حياة خاصة؛ أي بطريقة تُخفي شخصياتهن عن العامة، ولكن الأسرة الحاكمة كانت تعتمد في قوام حياتها الروحية على المظاهر المرئية لورع نسائها.

في الغالب الأعم، كان لـ«. . . تعجرف الأجيال اللاحقة الشديد»[١] دوره في تشويه المكانة التاريخية للمرأة في الحقبة المغولية بجنوب آسيا. وقد جرى هذا من أحد طريقين متعارضين، ولكن متكاملين على غير العادة. أما الأول، فقد غابت فيه النساء عمليّاً عن أيّ درس لتطبيق الإسلام المتبع في بواكير العصر الحديث؛ إذ أصبحن مشاهِدات لما يجري من وراء حجاب، وصرن ضحايا لا حراك لها تحت عقيدة يدير دفتها الرجال كليّةً[٢]. أما الطريق الآخر، فقد استوعب التفاصيل القليلة المتاحة حول النماذج

(*) ونحن إذ انتهينا من هذا البحث، فإننا مدينون بالكثير للتعليقات المفيدة التي كتبها د. جيل مينو (Gail Minault) على مسودة هذا البحث، كما قد انتشلتني سعة اطلاع د. غافن هامبلي (Gavin Hambly) من الوقوع في كثير من الأخطاء المحققة؛ بل إن رحابة صدره، وتلطفه بالنصيحة قد جعلا هذا البحث يخرج بوجه أفضل كثيراً؛ فإلى أهله يُنسب الفضب.

(١) Edward Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York: Vintage Books, 1963), p. 12.

(٢) يلاحظ أن المصلحين من المسلمين الذين عاشوا في القرن التاسع عشر كانوا يلومون، على نحو تهكمي، جداتهم على عدم التشجيع على تعليم النساء، وهو الأمر الذي كان شائعاً في هذه الأوقات. انظر: Gail Minault, "Hali's Majlis un-Nissa: Purdah and Woman Power in Nineteenth Century India," in: Milton Israel and N. K. Wagle, eds., *Islamic Society and Culture* (New Delhi: Manohar, 1983), pp. 39-49.

النسائية الفردية ليصوغ منها وجوهاً نسويةً ثاقبة البصيرة مثل «نور جهان» التي مالت إلى تحدي قيود عقيدة صارمة معادية للمرأة[٣]. فعلى حين يتجاهل التمثيل الأول النساء تماماً، نرى الآخر يقلص بأسلوب تقديسي متكلف من قدر المرأة المسلمة في الحقبة المغولية بإخضاعها للمُثُل النسائية الأوروبية أو الأمريكية الحديثة تماماً. ونهايةً، لم يضع أيٌّ منهما المرأة، أو الإسلام بلغة ممارسته الفعلية، في سياق تاريخي موائم لأيٍّ منهما.

وقد أسهم مفكرو القرن التاسع عشر من الأوروبيين والأمريكيين في نمطي التشويه هذين أيضاً، حيث بدءوا بوضع فواصل بين المجالات العامة والمجالات الخاصة للحياة. فجعلوا العلاقات العائلية والبيت من المجالات الخاصة، ومن ثمّ ليس للغرباء وخاصة السلطات حق التدخل فيها؛ على حين اكتنفت الحياة السياسية والتجارية المجالات العامة؛ وهي عالم قاسٍ يتوجب على الرجال فيه حماية الجنس الأضعف[٤]. فتغاضى تطبيق مثل هذه التصورات على العالم الإسلامي الحديث، وعلى المجتمعات الأوروبية والأمريكية أيضاً، بهذا على الأقل احتماليتين لهما دلالتهما: تَدَّعي أولاهما أن مصب الاهتمام هو السلطة العامة، مُغْفِلَةً السلطة الحقيقية التي تمارسها النساء على سلوك الرجال في المجالات الخاصة، في حين لا تقيم الأخرى للسلطة الدينية وزناً. فقد جرت القوى التي تخضع للتوصيف العلمي - مثل ظهور الطبقات أو البيروقراطيات - مجراها في صياغة السياسات، وما سوى ذلك لا يعدو كونه وهماً؛ فما شعائر الدين ورمزياته بحسب العلوم الاجتماعية - من منظور ماركس أو فيبر Weber - إلا ضروب من

---

(٣) Ellison Findly, *Nur Jahan: Empress of Mughal India* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

وللاطلاع على التعليقات التي وردت على هذا الكتاب، انظر: Gavin Hambly, in: *American Historical Review*, vol. 99 (June 1994), pp. 954-955; Gregory Kozlowski, in: *Journal of the American Oriental Society*, vol. 114 (December 1994), pp. 687-688, and Barbara Metcalf, "Narrating Lives: A Mughal Empress, a French Nabob, a Nationalist Muslim Intellectual," *Journal of Asian Studies*, vol. 54 (May 1995), pp. 474-480.

(٤) وقد أسهم هذا الفصل الزائف في تشويه التصورات بشأن الفترة التي سبقت العصر الحديث في أوروبا، انظر: Mary Erler and Maryanne Kowaleski, eds., *Women and Power in the Middle Ages* (Athens, GA: University of Georgia Press, 1989), pp. 1-17.

الخرافات[٥]. ومرجع هذا في جزء منه إلى فرط انجذاب النساء إلى هذه الشعائر والرمزيات. ونتيجة لتلك السذاجة والعفوية، لم يعد للإيمان أو النساء تأثير في تصرفات الحكومة[٦].

خلا تاريخ الأسر المغولية الحاكمة إلى حدٍّ ما من التحاملات المعادية للنساء؛ إذ يقر كُتّابُ التاريخ المغولي صراحةً بقدرة النساء على إدارة دفة الحكم[٧]. فحين توفى «سلطان محمد» حاكم البنغال في عشرينات القرن الخامس عشر، تولت زوجته دودو ـ والدة الوريث جلال خان ـ حكم بيهار، ليعمل «شير شاه سور» ـ الذي أطاح تمرده فعليّاً بـ«همايون بن بابر» عن العرش ـ تحت إمرتها وزيراً أول. وكانت «حرم بيجم» ـ زوجة «ميرزا سليمان» حاكم بادخشان في عهد أكبر ـ مناوِرةً تتحكم بالرجال الذين يُفترض بهم كونهم أُولي السلطة في ذلك الزمان. وهي إن وصفها المؤرخون بالـ«حمقاء»، فهم يُقرّون بتفوقها على عدد من الرجال حيلة ومكراً[٨].

أما في البلاط المغولي، فقد سجّل المؤرخون مشاركة النساء بفاعلية في صراعات الفرق، على نحو ما فعلته كل من «ماهم آنجا» مرضعة الإمبراطور أكبر، وأمه «حميدة بانو بيجم» حين عارضتا بقوة سلطة «بيرم خان» قائد جيوش الإمبراطور أكبر[٩]. كما أُرْسِلت النساء في بعثات دبلوماسية[١٠]، وسعين للحصول على مصالح لأزواجهن أو أقاربهن في البلاط الملكي[١١].

---

(٥) Natalie Z. Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1975), pp. 65-95 and 124-151.

(٦) العديد من هذه المشاهدات مأخوذ من المصدر التالي: Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 5-8.

(٧) Niẓâm ad-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad Muqīm al-Harawī, *The Tabaqât-i Akbarī of Khwâjah Nizamuddin Aḥmad*, edited and translated by Bajendra De and Baini Prashad (Calcutta: Baptist Mission Press, 1936).

أعيد طبعه في: (Delhi: Low Price Publications, 1992), vol. 2, p. 153.

ولهذه الترجمة أهمية خاصة، وذلك لما فيها من الإحالة إلى فترات تاريخية أخرى من الحقبة المغولية.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣١٨ ـ ٣٢١.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧. ويشير النص إلى حميدة بانو بيجم باللقب الذي أطلق عليها بعد وفاتها، وهو مريم مكاني.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

وعلى الرغم من تركيز السجلات الإمبراطورية على أعمال الرجال ومآثرهم، فإن مثل تلك المقالات القصيرة وضعت النساء الفاعلات اللاتي تمتعن بالحنكة السياسية في مراتب قريبة من معاصريهن من الرجال الأكثر شهرة منهن.

لم تخترق المناقشات حول التقى أو الامتثال الإسلامي، والقائمة بين دارسي الحقبة المغولية حتى الآن الخطاب البلاغي المتوقع لممتدحي البلاط؛ فقد بقيت النساء والدِّين دفينَين في ادعاءات الأجيال اللاحقة حول إيمان نظري(١٢)، في حين كان الإسلام من الناحية العملية قبل عام ١٨٥٧م على قدر من التنوع يفوق ما تتيحه التعاليم الدينية الشفهية(١٣). وفي بواكير العصر الحديث، أفصح المعتقَد عن نفسه في نطاق متنوع من الورع الذي انطوى على ارتباط بالأولياء أكثر منه على التزام بدقائق العقيدة، فكان لاتّباع الأحياء من الأولياء، أو زيارة أضرحة الأموات الصالحين - أو الصالحات في أحوال نادرة - الأهمية الكبرى في ظل غياب نسق ديني موحد؛ إذ اضطُرَّ المسلمون جيلاً من بعد آخر حال غياب بيروقراطية شبه قبلية مركزية إلى المرشدين الصالحين من الأحياء، أو إلى حكايات القدوة التي لا حصر لها عمن مات من الأولياء والعلماء بحثاً عن السبيل المُثلى نحو الإيمان. أما حفيدات أحفاد النساء المغوليات، وكذا أحفاد أحفادهن، فقد انصرفوا عن التنوع الديني والسياسي الذي عايشته جداتهم في ذاك العهد إلى منهج تحليلي يركز على تصنيفات أكثر تزمتاً وجموداً.

وقد أرست الأسر الحاكمة مثل العثمانيين والصفويين والمغوليين سلطتها جزئيّاً على توكيد حقها المتوارث في الحكم. وشاركت هذه الأسر في الأعمال العامة من مظاهر التقى والورع، فمن توزيع الصدقات، وزيارة الأضرحة، وبناء المساجد والمحاريب، ومشاهد الصالحين، لتمثل هذه المشاركة عنصراً جوهريّاً آخر في سلسلة مُحْكَمةٍ من الحجج السياسية الرامية

(١٢) Barbara Metcalf, "Too Little and Too Much: Reflections on Muslims in the History of India," *Journal of Asian Studies*, vol. 54, no. 4 (November 1995), pp. 951-967.

(١٣) Gregory Kozlowski, "Padishahs, Pirs and Gurus: The Personal Dynamics of Faith and Polity in Mughal India," paper presented at: "The Shaping of Indo-Muslim Identity in Pre-Modern India," Duke University- Seminar, 20-22 May 1995.

إلى إثبات جدارة كل أسرة بالحكم. وأدلت النساء في كل من هذه الإمبراطوريات بدلوهن في إرساء مبدأ توريث الحكم، وإبداء الورع كجزء من السياسات العملية لهذه الممالك. وقد عاشت النساء في ظل هذه الإمبراطوريات العثمانية والصفوية والمغولية في ظروف اجتماعية وسياسية مختلفة، ولكن ربما لم ينظرن إلى أنفسهن بهذه الطريقة التحليلية التي ينظر بها الباحثون المعاصرون إليهن.

وبالنسبة إلى المغول، انطوت جدلية الأنساب على إسهامات النساء في تمرير الشرعية التيمورية إلى الأجيال اللاحقة. وتطلب هذا أيضاً دعمهن العلني للشخصيات الدينية ذات الثقل، ومشاركتهن في المؤسسات والشعائر الدينية؛ فقد كانت مشاركات النساء بفاعلية في أجواء المجاملات هذه أمراً أساسيّاً في مسعى حكام الهند التيموريين إلى إقامة كيان سياسي دائم.

الإسلام وهُويات نساء الأسر الملكية

لا توفر سجلات الأسر الحاكمة، والمراسيم الرسمية الصادرة عنها من فرمانات أو أحكام أو باروانات سوى القليل من المعلومات حول الشخصيات النسائية المستقلة، وكذا لا تعطينا أيضاً أيّاً من دقائق التفاصيل حول طباع تلك الشخصيات أو أسلوبها، وهي التفاصيل التي يتوق إلى معرفتها الوعي الحديث؛ إذ كانت لحياة النساء في العصر المغولي خصوصيتها، فلم تكن معروفة علانية. وباستثناء القليل من البوح في السير الذاتية لبابر وجهانجير، لم يُنقل شيء عن الحياة الخاصة، أو شخصيات البادشاهات أنفسهم إلى الأجيال اللاحقة عليهم؛ ربما لأن جُلَّ همِّ رجال هذه الحقبة ونسائها قد كان في تقديم أنفسهم نسخاً حية من سلسلة من شخصيات إسلامية يحتذى بها[١٤]. فرأى كل إمبراطور من المغول في نفسه سليمان زمنه، أو تيمور عصره، في حين تعينت قدوة النساء في موروث الصالحات من العهد الإسلامي الأول: عائشة وخديجة زوجات النبي الكريم. وتلقبت النساء باسم بلقيس الزوجة الحكيمة للملك الحكيم سليمان.

---

(١٤) Metcalf, "Narrating Lives: A Mughal Empress, a French Nabob, a Nationalist Muslim Intellectual," pp. 476-477.

وكذلك نرى ميرزا أمينة قزويني في رثائه «ممتاز محل» يصفها بأنها لا تمثل شخصية واحدة من النساء، بل تمثل مجموعة من النساء جُمِعت فيها فضائلهن:

«... هي سيدةٌ على باب السماء، حجابٌ من النور وضَّاء، فيها رضا الإله مستودع وٌافرٌ، وهي للعفو سندٌ وجابرٌ، حريرة فوق الحرائر، وعلى نساء العالمين سيدةٌ، وفوق بنات آدم ماجدةٌ، وهي من نسوة الدنا عينٌ، مليكةٌ شريفةٌ لبُها رصينٌ، فيها تبدت رابعةُ مناقبَ، ومريم مآثرَ، وخديجة عقلاً، وآسية علماً، وفيزفة مجداً، وبلقيس جاهاً ومُلْكاً. إنها جلالة الملكة ممتاز محل بيجم...»(١٥).

لم يذكر قزويني شيئاً عن الاسم الشخصي لممتاز، وعما إذا كانت تمتلك حس الفكاهة، أم كانت امرأة جادة. ولم يخبرنا شيئاً أيضاً عن الثياب التي كانت ترتديها، أو عن الطريقة التي كانت تصفف بها شعرها. فكل ذلك ليس مهمّاً؛ لأن الغرض من رثائه إياها هو أن يوضح كيف حازت ممتاز طباع المليكات كمثل آسيا زوجة فرعون التي كانت من بني إسرائيل، والتي ساعدت في حماية النبي موسى، وكمثل النساء اللاتي اصطفاهن الله كمريم أم السيد المسيح، بل شبّه قزويني أيضاً ممتاز بالصوفية المعروفة رابعة التي اشتُهرت ببالغ عطفها، وعظيم تواضعها.

فكل اسم يذكره قزويني يستحضر سلسلة من وجوه أناس وأحداث بعينها لدى من ينصت إلى هذه التشبيهات ما بين ممتاز إلى هؤلاء التقيات. ونظراً لأن غير المسلمين في البلاط المغولي كانوا قد سمعوا بقصص هؤلاء النساء الصالحات من قبل، تمكّنت تلك الأصداء الإسلامية من تجاوز الحواجز المذهبية الراسخة على ما يبدو. ومن ثمّ، ذاع ارتباط شخصية ممتاز بنطاق واسع من نماذج الطهر والعفاف، ولم يُنسَ، على حين ظلت شخصيتها الفردية مستترة. وكان ادعاء شاه جهان بأنه «صاحب قِرَانِي ثاني»؛ أي صاحب القرآن الثاني؛ أي «سيد الاقتران الميمون الثاني بين الكواكب»، مما جعله ردفاً لـ«تيمور» الذي كان سيد الاقتران الميمون الأول. وقد أضفت

---

(١٥) اقتبست تلك العبارات، وترجمت في: Wayne Begley and Ziaud-din Ahmad Desai, *Taj Mahal: The Illumined Tomb* (Seattle: University of Washington Press, 1989), p. 11.

شخصية ممتاز على زوجها هالة من القداسة ذاع صيتها، ولم تكن ذات دلالة أقل من دلالتها في ذاك العصر. ومما لا شك فيه أن الرمزية الصوفية لقبرها «تاج محل» كانت تعبيراً واضحاً عن تدينها وتدين شاه جهان أيضاً(١٦).

من ناحية أخرى، بينما حاول العثمانيون وضع قواعد ونظم للألقاب العامة لجميع أفراد الأسرة الملكية(١٧)، ترك التيموريون الهنود مجالاً للابتكار في مثل تلك الألقاب؛ فلم يوجد لديهم تسلسل صارم تُختار على أساسه ألقاب نساء الأسرة الملكية. فبعد وفاتها، لُقِّبَت والدة أكبر بـ«مريم مكاني»؛ أي التي لها منزلة مريم. ولَقَّب جهانجير أمه بـ«مريم الزمان». ولم تكن الألقاب التي مُنحت لهن باسم أمّ المسيح مقصورة عليهن، فكان من الممكن أن تُلقَّب بها زوجات أخريات غيرهن. ولكن لم تكن لتلك الألقاب القيمة الرسمية نفسها التي حازتها في ظل التنظيم الذي وضعه العثمانيون لها. فنجد لقب والدة السلطان في بعض الأحيان يحمل أهمية كبرى، وفي أحيان أخرى، كان لقب «هاسكي»؛ أي «المحظية المفضلة» أكثر أهمية. وهذا اللقب haseki لفظ تركي حديث مأخوذ من الفارسية khāṣṣ.

وتُبرِز هذه الاختلافات في نُظُم الأسماء والألقاب تبايناً بين الاستقرار النسبي للدولة العثمانية وبين عالم المغول المتقلقل سياسيّاً؛ فمعظم الحكام العثمانيين الذين جاءوا بعد أورخان، السلطان الثاني للدولة العثمانية، كانوا من أبناء الجواري المحظيات. وكان اختيار النساء من بين الجواري غير المسلمات راجعاً إلى أنهن - من وجهة نظر الخلافة الملكية - لم يكن لهن أسلاف، ومن ثمّ لن يبقى للأبناء إلا النسب العثماني المباشر لآبائهم(١٨). وكانت بنات السلطان يُزوَّجن من أعيان الدولة ووجهائها، وذلك في محاولة واضحة لضمان ولاء هؤلاء الرجال وخضوعهم، مع عدم التقليل من شأنهم كقادة. والأهم من ذلك أن هذه الأسر المنتمية إلى السلالة المالكة بدأت تتجمع في قصور إسطنبول بعد عهد سليمان الثاني (القانوني). وقد انخرط عدد قليل من السلاطين في حملات عسكرية طويلة الأمد، وبدءوا يسعون

---

(١٦) Wayne Begley, "The Myth of the Taj Mahal and a New Theory of its Symbolic Meaning," *Art Bulletin*, vol. 61 (1979), pp. 7-37.

(١٧) Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, pp. 17-18.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٧، ١١٦، ١٤٧ و١٧٠ - ١٨٥.

إلى الاحتجاب كمنهج لإذكاء هيبتهم السياسية. وكانت المواكب التي تصحب نساء الأسرة الملكية، وخصوصاً أمهات السلاطين، إلى أداء الشعائر الدينية قد بدأت تُعوِّض نقص مسيرات النصر التي كانت فيما مضى علامة على الانتصارات السلطانية.

أما أباطرة المغول، فقد ظلوا متنقلين من مكان إلى مكان طوال فترة سيطرتهم الفعلية التي تزيد على مائتي عام، وكانوا محاربين جبارين. واختلفت مصاهرات التيموريين الهنود ببعض وجوه عن تلك التي كان يعقدها العثمانيون، وإن كانت تتفق معها في الهدف، وهو استقرار السلطة في يد الأسرة الحاكمة. ففي عهد كل من بابر وهمايون، نجد أن البنات المتحدرات من نسل تيمور، وابنه شاه رُخ، وابن حفيده سلطان حسين بايقرا، وكذلك الفتيات المتحدرات من نسل كثير من الخانات الشاغاتيين - قد صِرن زوجات لبابر أو لأبنائه. وبالطبع، كان يتم الترحيب بأيّة امرأة تدعي صلتها البعيدة بفرد من أفراد العائلة التيمورية في بلاط بابر وهمايون[١٩]. أيضاً، نلاحظ أن أولئك النساء كنّ أرامل متقدمات في السن، أو مطلقات، أو عانسات، ومن ثم لم يكن لهن دور في خلافة الأسرة الحاكمة. ومع هذا، فإن مجرد وجودهن أسهم في الوضع القانوني لسلالة الحاكم، وأكد على قدرته المتميزة كحاكم وفاتح لهندوستان أيضاً.

ولدى صعود نجم «تيمور»، سعى دعاته إلى إثبات فرع من النسب تلتحم فيه عائلته بفرع جنكيز خان. وتزوج تيمور وأبناؤه مراراً من أميرات شاغاتيات كوسيلة أكثر عمليةً منهم لإثبات هذا النسب[٢٠]. وعلى نحو مشابه، فعل بابر وهمايون مع المنحدرات من نسل جنكيز، فكانوا أحياناً يتزوجون من الشاغاتيات، مرحبين في الوقت ذاته بالأخريات في بلاطهم بالحماسة نفسها التي كانوا يُبدونها للنساء من ذوات النسب التيموري الخالص.

(١٩) Gul-Badan Begam, *Humāyūn-Nāma*, translated by Annette Beveridge (Lahore: Sang-e-Meel Publications, 1974), pp. 203-297.

(٢٠) John Woods, "Timur's Genealogy," in: Michel M. Mazzaoui and Vera B. Moreen, eds., *Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson* (Salt Lake City: University of Utah, 1990), pp. 85-125.

عندما بدأ أكبر غزوه إمارات راجستان غير المسلمة، صارت بنات الراجات المهزومين له أزواجاً، لينجب بعضهن له أبناء. وعلى مدى القرنين اللاحقين، تزوج الأمراء والوجهاء التيموريون من نساء الراجبوت. وقد مُنحت أولئك الأميرات الهندوسيات ألقاباً على سبيل التشريف لهن، وكنّ أحياناً يخلعن على أنفسهن ألقاباً ذات دلالات فارسية إسلامية. فقد لقب جهانجير والدته بمريم الزمان، وكانت تلقب نفسها، فيما يصدر عنها من قرارات أو أوامر، بـ«والي نعمت بيجم»؛ أي «ولية النعم بيجم»[٢١]. وأُدمجت فكرة اعتبار نساء الأسرة الملكية مصدراً لرزق وثراء أعيان البيت التيموري ورعاياه في فكرة الإثابة على البر من الناحية الدينية[٢٢]. وكثيراً ما تقدمت نساء الأسرة الملكية شفيعاتٍ لدى البادشاه يطالبن بالعفو عن أفراد استجلبوا السخط الملكي عليهم، فاستحقوا بذلك العقاب[٢٣]. فينجوا هؤلاء المخطئون بهذه الشفاعة من سيف العقاب البدني؛ فالقرآن، فوق هذا كله، يصف الله بالرحمٰن المنّان.

وقد تزوج أباطرة المغول من أجل توطيد أواصر الولاء بينهم وبين غيرهم من ذوي النفوذ بمن فيهم مراكز القوى من المغول أنفسهم. وعلى الرغم من كون رجال الحاشية اسميّاً خداماً للملوك التيموريين، فإنهم اكتسبوا سلطة على صعيدهم الخاص. وكان على البادشاهات الإقرار بما لهؤلاء الرجال من ثقل، سواء جاء هذا الإقرار في صورة زواج هؤلاء الأباطرة من أسر وجيهة، أو بتزويج بناتهم وأخواتهم من رجال من هذه الأسر. فهذا عبد الرحيم (خاني خانان) ابن بيرم خان، كانت له روابط مصاهرة مع الأسرة التيمورية على مدى أجيال عدة؛ فأمه أخت لزوجة همايون، و«سليمة بيجم» أولى زوجات أبيه تزوجت في النهاية من أكبر، وهو ـ أي أكبر ـ ابن

(٢١) S. A. I. Tirmizi, comp. and trans., *Edicts from the Mughal Harem* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-Delli, 1979), pp. 11-16.

(٢٢) ويقصد بعبارات المخاطبة الفارسية، مثل بندبارفار (bandaparwar)، أو بندنافاز (bandanawāz) أن الشخص الموصوف بها كان مطعِماً للفقراء أو العبيد، ومَلجأ لهم. وقد أدت العطايا، وكرم الضيافة إلى ظهور العديد من المصطلحات التي استُخدمت في اللغة الفارسية والأوردية أيضاً للتعبير عن التفاعل السياسي والاجتماعي لقاء هذه الأفعال.

(٢٣) انظر على سبيل المثال قزويني على ممتاز محل: Begley and Desai, *Taj Mahal: The Illumined Tomb*, p. 14.

عمها، كما أن إحدى زوجات عبد الرحيم كانت ابنة لـ«ماهم آنجا» مرضعة أكبر، وكانت كذلك أختاً لأدهم خان، وهو أخو أكبر من الرضاع، والأخ المفضل لديه في بعض الأحيان. وقد تزوجت ابنته ـ أي ابنة عبد الرحيم ـ من الأمير دانيال، ثالث أبناء أكبر، كما تزوجت حفيدته من شاه جهان[٢٤]. ومن هذه الأمثلة أيضاً، نجد نور جهان بنة اعتماد الدولة، وأخت آصف خان. وكلا الرجلين من شيعة إيران، سطع نجماهما في بلاط جهانجير. وتزوجت آرجُماند بانو، ابنة أخيها، من شاه جهان؛ ليُصبح اسمها لاحقاً ممتاز محل.

جاءت زوجات المغول إذن من أوساط عِرْقية ودينية متنوعة، فعكست زيجاتهن عمليةً معقدةً وسلسةً لبناء التحالفات داخل الأسرة الملكية وخارجها. وفي هذا السياق، كانت الأبعاد الدينية للألقاب الممنوحة للنساء مصدراً مهمّاً من مصادر الاحتفاء الديني لدى التيموريين الهنود. ففي ظل أسرة تعتنق مجموعة من القيم الإسلامية الصريحة وتنادي بها، جذب نظام التلقب الملكي الانتباه بعيداً عن الخلفية الدينية أو العِرْقية لزوجات الأباطرة، ليصبه مركّزاً في قالب خطاب سياسي فارسي إسلامي معروف يُجاوز حدود الإمبراطورية.

المساجد والمشاهد

كثيراً ما تولت نساء الأسرة الملكية التيمورية مسؤولية بناء المساجد والأضرحة التي صارت أكثر الآثار دلالة على مجد المغول، وعجيب أنه قلما رعى الأباطرة تشييد تلك الأبنية الأثرية. ويشير التبادل ما بين شاه جهان، والذي كان استثنائيّاً لأجل المسجد الذي كان قد عقد العزم على بنائه، وابنته الأثيرة جهان آرا إلى القوة التي شاركت بها الملكات والأميرات في تأسيس أماكن الصلاة؛ فلم يكن بمواجهة أبواب قصر شاه جهان في مدينة أكبر آباد (أجرا) سوى سوقٍ خربة، فأمر بإزالتها، وتسوية المنطقة بهدف بناء سوقٍ جديدة، ومسجدٍ جامعٍ يكون في قلب هذه السوق. فبادرت

---

(٢٤) Annemarie Schimmel, "Abdur Rahim and the Sufis," in: Mazzaoui and Moreen, eds., *Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson*, pp. 153-160.

جهان آرا إلى تنفيذ الأمر كما تذكر السجلات التاريخية: «. . . التمست جلالة الأميرة جهان آرا بيجم أن تتولى بناء الجامع من مدخراتها الشخصية، طمعاً منها في ثواب الآخرة»[٢٥]، فأصدر شاه جهان أوامره إلى القائمين على أموال جهان آرا بأن يعدوا الترتيبات المالية اللازمة لهذا الأمر.

امتلكت نساء البلاط المغولي أموالاً طائلةً، وذلك لما أكد عليه الاقتباس السابق من تاريخ «عنايت الله خان»؛ فقد تضمن ميراث «ممتاز محل» لأبنائها، والذي آل نصفه إلى جهان آرا، أموالاً وبضائع تعادل نحو عشرة ملايين روبية[٢٦]. وفي الفترة بين عامي ١٦٥٠م و١٧٢٨م، تولت زوجات شاه جهان بناء ثلاثة مساجد من بين أبرز ثمانية مساجد في شاه جهان آباد (دلهي). وكذا تولت إحدى زوجات أورانگزب بناء أحد هذه المساجد، وتولت ابنته بناء مسجد آخر منها. وأمرت زوجة «نواب شجاعت خان» ـ وزير البلاط ـ ببناء «فخر المساجد»[٢٧]. وغالباً ما كانت المساجد تحمل اسم من تولت أمر بنائه، فمن ذلك مثلاً مسجد «فتح بوري» الذي سمي باسم «فتح بوري بيجم» زوجة شاه جهان، وكذلك مسجد «أورانج آبادي» الذي سمي باسم «أورانج آبادي بيجم» زوجة أورانجزب.

وكذلك مولت النساء المرتبطات بالبلاط الملكي من غير أقارب الأباطرة بناء المساجد التي احتلت مواقع رئيسة في مختلف مناطق المدينة العاصمة، فمنهن «ماهم آنجا» مرضعة أكبر، التي بنت مسجد «خير المنازل» بمواجهة البوابة الرئيسة لقلعة «بورانا قلعه» في دهلي. ويقع المسجد في الشارع الرئيس الذي يصل الحصن بالمدينة[٢٨]. وعلى هذا النحو، بدت نساء الأسر الملكية ـ من زوجات الأباطرة وأقاربهم ـ وقد حملن على عاتقهن مسؤولية إظهار ورع الأسرة الحاكمة.

وليس بإمكان المؤرخين سوى التساؤل حيال أسباب تقسيم العمل

---

(٢٥) *The Shah Jahan nama of 'Inayat Khan*, edited and completed by W. E. Begley and Z. A. Desai (Delhi; New York: Oxford University Press, 1990), p. 206.

(٢٦) Abd al-Hamid Lahawri, in: Begley and Desai, *Taj Mahal: The Illumined Tomb*, p. 23.

(٢٧) Stephen Blake, *Shahjahanabad, The Sovereign City in Mughal India, 1639-1739* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991), p. 53.

(٢٨) Catherine Asher, *Architecture of Mughal India* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992), pp. 41-42.

الديني على هذا النحو، فهل يعود ذلك إلى قدرة النساء على التعبير عن التدين بطريقة لا يستطيع الرجال سلوكها، أم أن أموال الأباطرة والأمراء وطاقاتهم كانت موجهة في غالبها إلى الإدارة الفعلية للحكومة، ومن ثمّ لم يكن يبقى لديهم سوى القليل لبناء المساجد الفخمة؟ أيّاً ما كانت الأسباب، فإن رعاية النساء المعلنة، وتوليهن أمر الأبنية الدينية كانت تقليداً متأصلاً في هذه الفترة.

ومن الواضح أن بناء المساجد لم يكن ليتم دون وجود المال؛ فقد أُنفقت كميات الفضة التي لم يسبق لها مثيل في كثرتها، والتي ظهرت في اقتصاد الهند المغولية على بناء المساجد الكبيرة إلى حد ما، والتي جرت زخرفتها بوجه الإتقان. وتعين مصدر دخل النساء جزئيّاً في ريع الإقطاعيات الذي خصصه البادشاهات لهن، فاستثمرتها نساء البيت الملكي أيضاً في مشروعات تجارية داخل حدود الامبراطورية وخارجها[٢٩]. وكانت لهن حرية التصرف في أموالهن دونما خوف من فرض الغرامات عليهن كما كان يحدث في دول مسلمة أخرى كدولة المماليك[٣٠].

ولم يتأتَّ الاستحقاق الديني لبناة المساجد فحسب، بل كان بناء نزل المسافرين ـ التجار منهم خاصة ـ وترميمها من أعمال الخير كذلك، وعادةً ما كان مردُّ ذلك في جزء منه إلى اشتمال تلك النزل على المساجد. فقد كان الطريق المكتظ بالمسافرين الواصل بين أجرا وموانئ جوجارات ـ التي استتبت تحت حكم الإمبراطورية ـ مزوداً بمثل هذه المساجد، وبالاستراحات التي بناها أعيان الدولة وبعض نساء الأسرة التيمورية[٣١]. وإلى جانب كون بناء السبل من أعمال الخير المستحبة دينيّاً، كان أيضاً من عوامل تيسير التجارة التي شكلت جزءاً من دخل نساء الأسرة المالكة؛ فقد كان لهن نشاط واسع في مجال التجارة.

---

(٢٩) Gregory Kozlowski, "Muslim Women and the Control of Property in North India," in: J. Krishnamurty, ed., *Women in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1989), pp. 114-132.

(٣٠) Carl Petry, "Class Solidarity versus Gender Gain: Women as Custodians of Property in Later Medieval Egypt," in: Nikki Keddie and Beth Baron, eds., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven, CT: Yale University Press, 1991), pp. 122-142.

(٣١) Asher, *Architecture of Mughal India*, p. 134.

وابتداءً من تيمور جد هذه السلالة المالكة، صار إنماء فرقة دينية بيدها السلطان حجة أخرى تصب في صالح أحقية نسله في السيادة(٣٢)، فشرع دعاة البلاط الملكي يقيمون الأباطرة مواضع الإجلال على الصعيدين السياسي والديني. فهذا أبو الفضل يصف أكبر بـ«الإنسان الكامل» الذي تنشده المتصوفة؛ فلم يكن مولاه حاكماً نموذجيّاً فحسب، بل كان صوفيّاً معلماً له دائرته المقربة من مريديه الذين كانوا أيضاً من رجال الحاشية المهمين(٣٣).

وامتدت قداسة البادشاه إلى جسده بعد موته؛ فكانت أجساد الأباطرة تُعامَل بالهيبة ذاتها التي يجري بها التعامل مع رفات القديسين. فقد أفصح بابر عن رغبته في أن يُدفَن في كابل، ولكن نقل جسده إلى هناك كان مستحيلاً بعد هزيمة الجيش المغولي على يد شير شاه في كانوج عام ٩٤٧هـ/ ١٥٤٠م، فظلت بيجا بيجم تحرس المقبرة المؤقتة لبابر، كواجب ديني، حتى تلقت في النهاية إذناً من شير شاه بنقل جسد بابر إلى كابل(٣٤).

وباستثناء بابر وأورانجزيب، كان للبادشاهات وغيرهم من أفراد البيت التيموري مقابر فخمة، وكانوا ينفقون عليها ببذخ شديد. ولعل بعض المتزمتين من رجال الدين قد أعربوا عن عدم رضاهم بشأن تلك الأضرحة الفسيحة، والأموال الطائلة التي كانت تنفَق على زخرفتها، ولكن قلما استمعت الأسرة المالكة إلى هذه الانتقادات. فهذه المقابر المتوارثة ـ من منظور الأسرة المالكة ـ برهان جديد يعضد حقها في الحكم(٣٥)؛ فهي تظهر البعد التاريخي للأسرة الحاكمة، وتوحي بأن الله قد رضي عن جهود هؤلاء الذين دُفنوا فيها. وكانت تلك الأضرحة جزءاً من عقيدة تبجيل الإمبراطور، وصارت محل قداسة من العوام؛ حتى كان زوارها يقدمون أنفسهم أمامها، ملقين بالتحيات على أصحابها، ومُطوفين بالمراقد الملكية هذه كما لو كانوا يطوفون بمشهد أحد الأولياء.

---

(٣٢) Douglas Streusand, *The Formation of the Mughal Empire* (Delhi: Oxford University Press, 1989), pp. 25-50.

(٣٣) Peter Hardy, "Abu'l Fazl's Portrait of the Perfect Padishah," in: Christian Troll, ed., *Islam in India: Studies and Commentaries* (New Delhi: Vikas, 1985), vol. 2, pp. 114-137.

(٣٤) Begam, *Humāyūn Nāma*, pp. 216-217.

(٣٥) Catherine Asher, "Legacy and Legitimacy," in: Katherine Ewing, ed., *Sharī'āt and Ambiguity in South Asian Islam* (Berkeley, CA: University of California Press, 1988), pp. 79-97.

وقد كان بناء الأضرحة الملكية ـ كما هي الحال في تشييد المساجد ـ إفصاحاً عامّاً عن الورع والتقى، انخرطت فيه بوجه بارز نساء الأسرة التيمورية. وكما أسلفنا، فقد عكفت أرملة بابر تحرس جثمانه، ورافقته إلى كابل حتى اطمأنت إلى تمام دفنه على نحو ما تمنى بابر، وكل هذا ورحى الحرب ما زالت تدور. وقد أشرفت «حميدة بانو بيجام» ـ إحدى زوجات همايون وأمّ أكبر ـ على بناء ضريح لـ «همايون» في دلهي، وذلك وفقاً لما تقوله إحدى الروايات. وعلى نحوها أقامت نور جهان أضرحة لجهانجير، وكذا لنفسها في لاهور[٣٦].

من الناحية العملية، تلتقي خُطا التقى لدى الرجال والنساء في نقطة واحدة، وهي توقيرهم أضرحة الأولياء الصوفيين[٣٧]. وقد كان لأكبر، ولجميع ورثته، تعلق خاص بضريح «خواجه معين الدين جشتي» في آجمير. وكان لتعظيم أكبر لهذا المقام، ورعايته له دور فيما ناله ضريح خواجه صاحب من ذيوع صيت؛ فقد أصبح مقام معين الدين مقصداً للزائرين من أنحاء شبه القارة جميعها. وقد ذهب أكبر مع جميع أفراد بلاطه الملكي بمن فيهم نساؤه في زيارات رسمية كثيرة إلى آجمير، بل كان يَمضي أحياناً إلى هناك على قدميه؛ دلالةً على التواضع والإخلاص.

وسلك أبناؤه الدرب ذاته؛ فأسهموا في بناء عدد من الأضرحة لأتباع معين الدين الذين صاروا بدورهم أولياء، وكانت أضرحة بنات معين الدين وحفيداته «أرحات النور» Arhat al-Nūr (أي كمال النور) مكاناً مخصصاً لتعبد النساء. وأنفقت نساء الأسرة الملكية أموالهن على ترميم وترصيع تلك الأبنية على نحو منتظم، أو بناء أضرحة جديدة. فنجد على سبيل المثال جهان آرا وقد أنشأت «بيجمي دالان» (أروقة السيدة الشريفة)؛ وهو مكان مخصص للنساء اللاتي يفدن زائرات إلى هذه الأضرحة[٣٨].

لقد اكتسب الأولياء أمثال خواجه معين الدين شهرة واسعة جاءت في

---

(٣٦) Asher, *Architecture of Mughal India*, pp. 45-47 and 172-174.

(٣٧) للمزيد حول هذه الأماكن، انظر: Christian Troll, ed., *Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance* (Delhi: Oxford University Press, 1989).

(٣٨) Peter Currie, *The Shrine and Cult of Mu'īn al-Dīn Chishtī of Ajmer* (Delhi: Oxford University Press, 1989).

جزء منها مما ذاع عنهم من الكرامات، وهي العجائب التي ليس لها تفسير عقلي؛ فقد مكّنتهم القوة الروحية التي حازوها بنعمة الله ـ أي البركة ـ بالتشفع لدى الله للجميع، رجالاً ونساءً على حدٍّ سواء، من أعلاهم مكانة حتى أدناهم منزلة. وبركة الولي لا تذهب بموته، بل قد تزداد، فقد جرب الكثير والكثير من الناس معجزات الأولياء. وأكثر معجزات الأولياء أهمية هو أن تنجب النساء العواقر ببركة هؤلاء الأولياء.

ولم يكن تبجيل الأولياء أمثال معين الدين تقليداً محصوراً في صفوة المجتمع فحسب، بل شاع بين عامة الشعب من الرجال والنساء على نحو ما انتشر بين رجال ونساء الأسرة الملكية. فكان دعم الفرد من هذه الأسرة للمزارات الدينية يرسي رابطة شخصية بين الجماهير والحاكم المستقبلي، وكذا بينهم وبين سيداتهم المرتقبات، ولو على نحو أقل وضوحاً من الأولى. ولم يكن هذا الورع مجرد تلاعب ساخر بسذاجة الرعية بهدف بناء الدولة المغولية؛ فلدى طرفي هذه الرابطة كليهما إيمان مشترك بالقوة الروحية ألهب هذا الورع جزئياً. وعلى الرغم من انتشار الإشارات المتشابهة في السجلات التاريخية إلى الورع، كان جُلُّ آمال الرجال والنساء المادية أو الروحية المنشودة بإجلالهم الأولياء نابعاً من إيمان مشترك بقداسة الأولياء أحياءً في هذا العالم وفي العالم الآخر أيضاً.

الإيمان: عبادات وواجبات

تشتمل تواريخ الأسر الحاكمة، بدءاً من كتاب **طبقاتي أكبري** لـ«خواجه نظام الدين أحمد» حتى كتاب **مرآة العالم**[٣٩] لـ«باختاوار خان»، على مئات السير التي تتناول حياة الأولياء الصالحين، ونادراً جدّاً سير الوليات الصالحات[٤٠]، الذين كانوا على صلة بالإمبراطور أو بأحد رجال حاشيته لفترة من الزمن، وغالباً ما تكون وجيزة للغاية. وقد صيغت هذه السير في سلسلة من تعبيرات متشابهة تفيد اشتهار الشخص المذكور بالقدسية

---

(٣٩) Bakhtiar Khan, *Mir'āt al-'Al-ālām*, edited by Sajjida Alvi, 2 vols. (Lahore: Research Society of Pakistan, 1979).

(٤٠) Schimmel, "Abdur Rahim and the Sufis," p. 158 (for an example of a highly regarded woman-mystic).

والمعرفة. وترمي السجلات التاريخية للمغول في مجملها إلى الإشارة إلى الإسلام في سلسلة من الإيماءات السريعة إلى أحد فروضه أو سننه. ولم تكن تلك الإشارات تأتي دائماً بهدف التفقه في هذه الفرائض أو السنن، فكثيراً ما يذكر بابر مجالس الخمر التي كان يحضرها بانعقادها ساعة رفع أذان إحدى الصلوات(٤١).

وتومئ التواريخ التي دُوِّنت في الحقبة المغولية بشيء من الفتور أحياناً إلى السنن الإسلامية العظيمة؛ ففي أحد هذه السجلات نرى موفداً من مكة وقد جاء إلى بلاط شاه جهان، فأهداه مفتاحاً للكعبة، لينقطع الحديث ها هنا بغير ذكر لشيء سوى تسليم المفتاح إلى شاه جهان. ولا نرى لشاه جهان ـ على ما يبدو ـ رد فعل تجاه هذا الربط بينه وبين قلب الإسلام مكة، بل إن المؤلف لينتقل من فوره إلى توصيف أكثر إسهاباً وحيوية عن الاحتفال بيوم النيروز، رأس السنة الجديدة لدى الفرس(٤٢).

ونرى من بين ما دُوِّن في السجلات التاريخية الرسمية توصيفات للمواكب الملكية الرسمية في خروجها إلى المسجد الجامع لأداء صلاة الجمعة. ووردت مثل هذه الروايات في تلك النصوص عادةً لتمجيد الأباطرة بوصف مواكب الأفيال، أو بالثناء على جود البادشاهات في توزيعهم النقود والجواهر على الناس لدى خروجهم في مثل هذه الأوقات. وربما كان الالتزام الصارم بالصلوات الخمس جزءاً من الحياة في البلاط الملكي. حتى إن كانت الصلوات اليومية تؤدى بانتظام، فإن مؤرخي المغول لم يذكروا شيئاً عنها إلا أنها كانت تؤدى في ميعادها على نحو روتيني فحسب. وربما خرجت نساء الأسرة المالكة أحياناً في مواكب الذهاب إلى صلاة الجمعة التي شكّلت واحداً من مظاهر تدين البيت الحاكم. ولكن المؤرخين المعاصرين وجدوا صعوبات في التجاوز إلى ما وراء هذه المبالغات الملكية المتوقعة بهدف الكشف عن ماهية معتقدات نساء الأسرة الحاكمة، وكذا أفعالهن، وما كانت نساء الأسرة الملكية يعتقدن فيه أو يفعلنه بالفعل،

---

(٤١) Babur (Emperor of Hindustan), *The Bābur-nāma*, translated by Annette S. Beveridge, 2 vols. (London: Luzac and Co., 1922).

أعيدت طباعته في: (Lahore: Sang-e-Meel, 1974), vol. 1, pp. 414-418.

(٤٢) *The Shah Jahan nama of 'Inayat Khan*, p. 300.

وخاصة النساء اللاتي أتين من أصول غير مسلمة؛ فربما كانت النساء في العصر المغولي يرين أنه من غير الملائم أن يهتمِمن بمثل تلك الأمور.

وقد برزت على الساحة، بطرق عدة غير مباشرة في الغالب، بعض الصلوات والمراسم الدينية التي لا تتفق بالضرورة مع معايير توجه الإحياء الديني لدى المسلمين؛ فتلعب النساء في بلاط نواب أوذهي في لكناو أدواراً عملية ورمزية مهمة في الاحتفالات الدينية التي كانت تقام إحياء لذكرى ميلاد الأئمة الاثني عشر، وكذا في شعائر النواح على الإمام الحسين، فشاركت المسلمات وغير المسلمات في شعائر شهر المحرم الدينية[٤٣]. إلى جانب ذلك، بدأ العلماء آنذاك الانتباه إلى الصيام، والنذور، وقراءة قصص الزهاد والعُبّاد، والصلوات التي تقام في البيوت في الأماكن الخاصة بالنساء. وكانت نساء السنة والشيعة مشاركات بوجه أساسي في تلك الشعائر[٤٤]. هذا إلى جانب شعائر تعبدية مماثلة كان محلها البيوت في إمبراطورية المغول، ولكن يبقى الغموض مكتنفاً تفاصيل هذه الطقوس ودوافعها.

ومثّلت مكة والمدينة، المدينتان المقدستان أو الحرمان الشريفان، متنفساً سياسيّاً في حياة الحكام المغول، حيث يبعث الأباطرة على رأس مواكب الحج بالنبلاء ذوي الثقل السياسي كـ«بيرم خان»، أو إخوتهم المتمردين كـ«ميرزا كامران» أخي همايون، فيتنفس بغيابهم الأباطرةُ الصعداء. ولكن بالنظر إلى المنزلة الروحية التي تُكتسَب بالحج إلى مكة، فاقت نساء الأسرة التيمورية الأباطرة في هذا الصدد؛ فقد كان بإمكانهن تلبية نداء الحج، على حين لم يتمكن أيٌّ من ملوك البيت التيموري الهندي ادعاء أدائه تلك الفريضة. ولكن لم يتفرد أباطرة المغول في هذا التقصير؛ فقد حاز السلاطين العثمانيون شرف كونهم «حماة الحرمين»، إلا أن أحداً من بيت السلالة العثمانية لم يذهب إلى الحجاز سوى سليم الأول «يافز» Yavuz - أي الصارم موطد العزم - الذي انتزع لقب خادم الحرمين الشريفين من المماليك.

---

(٤٣) انظر الفصل الحادي والعشرين من هذا الكتاب.

(٤٤) Vernon Schubel, *Religious Performance in Contemporary Islam: Sh'i Devotional Rituals in South Asia* (Columbia: University of South Carolina Press, 1993).

لقد كان ذهاب البادشاهات إلى مكة لأداء فريضة الحج مستحيلاً؛ نظراً لما كانت تتطلبه الدولة التيمورية بالهند من إشراف صارم ومباشر. وفي المقابل، تمتعت قريباتهن ـ وخاصة أرامل وبنات إخوتهم الذين قضوا نحبهم ـ بفرصة الحج، وكان لديهن من المال ما يكفي لذلك، بل إن عدداً منهن قد أدى هذه الفريضة أكثر من مرة[٤٥]. ففي عهد أكبر قادت عمته «جلبدن بيجم» رحلة إلى الأماكن المقدسة استغرقت ثلاث سنوات، وصاحبها في هذه الرحلة جمع كبير من نساء البيت التيموري رفيعات المقام[٤٦]. وقد سُرَّ أكبر بخبر عودة هذه المجموعة، وكرّمهم بإرسال الأمير سالم، وهو الذي صار فيما بعد الإمبراطور جهانجير، ليستقبلهم. وعندما سمع أكبر بأن جلبدن ورفاقها قد اقتربن من القصر، ركب وخرج يرحب بعودة الحجاج. وقد عادت مجموعة جلبدن من الحرمين الشريفين إلى بلاط أكبر في أجرا عن طريق آجمير، حيث زاروا ضريح خواجه معين الدين، وذلك وفقاً للعادات الإسلامية المتبعة آنذاك.

في أواخر القرن العشرين، أدى ظهور الطائرات والحافلات إلى تمكين المزيد من المسلمين من الذهاب لأداء مناسك الحج حتى بلغ عدد الحجيج سنويّاً ما يقرب من مليون أو مليوني مسلم. ورغم سهولة الحج وتيسره عن ذي قبل، فإنه ظل محتفِظاً بقيمته الروحية الخاصة لدى المسلمين. أما في بداية العصر الحديث، فقد كان لوجود أكثر من فرد قد أدوا فريضة الحج في أسرة واحدة آثار روحية عظمى، حيث كان من النادر في ذلك الوقت أن تجد شخصاً قد أدى فريضة الحج. ولهذا، نجد أن بادشاهات البيت التيموري كانوا يعتمدون على المكانة الروحية التي تحرزها قريباتهن، وذلك عوضاً عن عدم قدرتهم على التوجه إلى مكة لأداء فريضة الحج.

وكان الأباطرة يبحثون عن روابط أخرى تربطهم بالنفحات الروحية للحج، فنجد أن الشيخ سالم الجشتي، وهو الشيخ المفضل لدى أكبر، قد قضى عدة أعوام في المدن المقدسة، وهو ما زاد في شهرته كرجل متصوف. وكان البادشاهات يرسلون الهدايا بانتظام إلى الحرمين، وكانوا يدفعون

---

(٤٥) Begam, *Humāyūn Nāma*, p. 236.

(٤٦) Al-Harawī, *The Tabaqāt-i Akbarī of Khwājah Nizamuddin Aḥmad*, vol. 2, p. 557.

للسفن التي تأخذ فقراء المسلمين إلى الجزيرة العربية. وكان الأباطرة يمدّون الحجاج بالأموال والمؤن التي تلزمهم لأداء فريضة الحج. وكانت نساء الأسرة التيمورية الهندية يعطين الحجاج من العطايا والهبات ما يفوق أحياناً عطاء الأباطرة، فمن ذلك مثلاً ما جاء أن «زيب النساء»، ابنة أورانجزيب، قد أعطت سبعة آلاف روبية للملا صفي الدين قزويني الذي كتب رواية عن تجربته هذه[٤٧].

وكما يتضح لنا من عرضنا لقضية الحج، فإن النساء قد ساهمن في المظهر الديني للهنود التيموريين بطريقة لم يكن الرجال ليقدروا عليها؛ فقد كانت النساء على قدر من التدين لم يكن عليه الأباطرة، وظللن يعملن بنشاط ليجعلن التيموريين يفخرون بكونهم حكاماً صالحين للمسلمين، و«مأوى الخلافة». وقد فعلت النساء الأمر نفسه فيما يتعلق بإسهاماتهن العامة في مكانة البيت الإمبراطوري المرموقة، وذلك بضمّهن أموالهن الخاصة إلى أموال الأباطرة؛ للوفاء بالحاجات المادية للعلماء والمتصوفين.

النساء كراعيات للعلماء والزهاد

كانت الرعاية الإمبراطورية للمؤسسات الدينية، وللزهاد والعلماء تأتي في إطار مجموعة من البراهين التي كانت تهدف - ربما بغير دهاء من رجال السياسة آنذاك - إلى تأمين الدعم اللازم للتيموريين في الهند فيما يدعونه من أحقيتهم بالسلطة في هذا الجزء من العالم الذي شهد مقدم العديد من الحكام الذين كانوا يُظهرون ارتباطهم بالإسلام. وقبل المغول، اندثرت معظم السلطنات الأولى في غضون ثلاثة أجيال أو أقل. أما الأسر التيمورية الحاكمة، فقد كان بقاؤها يعتمد في جزء منه على قدرتهم على تأمين دعم كبار العلماء والزهاد، وذلك بإنفاقهم السخي على المؤسسات الدينية، ورعايتهم لهؤلاء العلماء والزهاد[٤٨].

---

(٤٧) Michael Pearson, *Pilgrimage to Mecca: The Indian Experience, 1500-1800* (Princeton, NJ Markus Wiener Publishers, 1996), pp. 44 and 107-121.

(٤٨) Gregory Kozlowski, "Imperial Authority, Benefactions and Endowments (Awqāf) in Mughal India," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 38, no. 3 (1995), pp. 355-370.

وربما كانت العواطف الدينية الصادقة هي ما دفع بعض الأباطرة إلى بذل الهبات والعطايا، لكن لا بد أن الرغبة الملحة في السيطرة على المؤسسات الدينية كالمساجد والمدارس الدينية كانت موجودة في حسابات الأباطرة للثمار السياسية المحتملة. إلى جانب ذلك، كان دعم البادشاهات أو البيجمات للمساجد أو الحج، أو أماكن التعليم الشرعي أو الصوفي يجعل من هذه المؤسسات شاهداً دائماً يبعث على الإكبار على المستوى الديني في قلب كل من يحضر إلى هذه الأماكن، أو يعيش فيها، أو يسافر إليها تجاه رعاة هذه المؤسسات من الأباطرة ونساء الأسرة الإمبراطورية.

وكانت الأوقاف طريقة شائعة لدعم تلك المؤسسات الدينية. والأهم من ذلك أن الهبات الإمبراطورية كانت بمنزلة وسيلة تذكرة دائمة لأيّ شخص يلتحق بهذه المؤسسات المدعومة ملكيّاً بأن سبل معيشته تعتمد على صدقات المحسنين؛ فكان الأئمة والقراء، وطلاب العلم، والصوفية، والخدام يتلقون مرتبات مالية وجرايات من تلك المؤسسات. وكان ما يوزَّع من كساء وطعام يسد حاجة رجال الدين، ويسدّ حاجة الفقراء أيضاً.

إضافةً إلى ما سبق، كانت الأوقاف تعود بالفائدة على من تبرعوا بها. فبخلاف الفائدة الروحية التي يحوزها الواهب، نجد أن العاملين على هذه الأوقاف - سواء كانوا من أفراد أسرة الواقف، أو خدمه، أو أشخاصاً اختارهم لإدارة المال الموقوف - لم يكونوا يتقاضون راتباً مقابل قيامهم على أمر المال الموقوف فحسب، بل كانوا يتمتعون بسلطة على إدارة هذا المال الذي كان مصدر ريع الوقف أيضاً. وفي أماكن أخرى من دار الإسلام، كانت الأوقاف تُستخدَم كوسيلة لحفظ المال من أن يجور عليه الحاكم الظالم، أو أن ينهبه اللصوص(٤٩). ومما يلفت النظر، أنه لم يصل إلينا من صكوك الأوقاف التي كانت في الحقبة المغولية سوى القليل، وإن كانت هناك إشارات إلى تلك الأوقاف؛ فضريح تاج محل مثلاً كان يتلقى دخلاً من المحال المحيطة به والقرى المجاورة له في أجرا، التي كان ريعها مخصصاً

---

(٤٩) Gregory Kozlowski, *Muslim Endowments and Society in British India* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985), pp. 10-32, and Petry, "Class Solidarity versus Gender Gain: Women as Custodians of Property in Later Medieval Egypt".

لخدمته وصيانته[٥٠]. ومع ذلك، لم يظهر أيّ صك من صكوك الأوقاف المخصصة لتاج محل[٥١].

ويعود الدعم المغولي لعلماء الدين أو الزهاد في جزء منه إلى وفرة سبائك الفضة في الهند. وقد كان لهذا الدعم صور أخرى؛ فقد كانت هناك وفرة في السيولة النقدية جعلت الحكومة المغولية تجمع الجزء الأعظم من الضرائب عام ١٦٠٠م بالعملة الفضية. وكان من أشهر وسائل الرعاية الإمبراطورية للأفراد والمؤسسات أن يُمنَح لهم ما تغله الأرض من ريع، وهو ما كان يُعرَف عندهم باسم «مدد المعاش»[٥٢]. وكان السجل الإمبراطوري يُصدر الكثير من صكوك الأوقاف والإعانات، وعادة ما يكون ذلك بمعرفة الإمبراطور[٥٣]. وكان بعض المسؤولين التابعين للحكومة يمنحون هبات متنوعة لدعم من يمكن أن نطلق عليهم «نخبة رجال الدين»، ولم تكن تلك الهبات تستلزم موافقة مباشرة من الحاكم[٥٤].

ولا عجب أن نرى نساء البيت المغولي يُصدِرن منح «مَدَدِ المعاش»، أو غيرها من الصدقات بموجب أختامهن الخاصة[٥٥]. وبينما كنّ يمنحن تلك العطايا أحياناً للرجال، إلا أننا نلاحظ أن الزاهدات من النساء اللاتي لا ينتمين للأسرة الملكية كنّ يتلقين تلك العطايا مراراً. وقد يستدعي الإمبراطور نساء الأسرة الملكية ليخبرنه بمن يستحقون تلك العطايا، فنجد أن جهانجير قد لجأ إلى «حاجي كوكا» أخت أبيه من الرضاع؛ كي تقترح عليه أسماء النساء المستحقات لمدد المعاش[٥٦]. وكان من بين هؤلاء النساء اللاتي يتلقين تلك العطايا مَن هي أرملة أو ابنة لأحد علماء الدين المتوفين.

وكان مَنح العطايا الإمبراطورية للنساء التابعات لأحد المختصين بالدين

---

(٥٠) Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India* (Bombay: Asia House, 1963), pp. 312-313.

(٥١) Begley and Desai, *Taj Mahal: The Illumined Tomb*, p. 183.

(٥٢) وكانت هناك مصطلحات أخرى كذلك، انظر: Kozlowski, "Imperial Authority, Benefactions and Endowments (Awqāf) in Mughal India".

(٥٣) S. A. I. Tirmizi, *Mughal Documents, 1526-1627* (Delhi: Manohar, 1989).

(٥٤) Richard Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993), pp. 228-267.

(٥٥) Tirmizi, comp. and trans., *Edicts from the Mughal Harem*, pp. 50-53 and 100-101.

(٥٦) Tirmizi, *Mughal Documents, 1526-1627*, pp. 28-30.

من الأمور التي كشفت للباحثين في العصر الحديث واحداً من المصادر القليلة المباشرة عن حياة هؤلاء الذين يمكن أن نطلق عليهم اسم «الطبقة الوسطى». فعادة ما كان يفترض المؤرخون أن الأسر التي كانت تتمتع بأيّ قدر من الثروات الإضافية كانت تحاول قدر الإمكان إنشاء نماذج مشابهة للمؤسسات الإمبراطورية[٥٧]. ولم يرد شيء في تلك المستندات يغير من هذه الفكرة الأساسية؛ فصكوك مدد المعاش التي كانت تصدر للنساء تضمنت الشروط نفسها المنصوص عليها في الصكوك الصادرة للرجال، حيث كانت تتضمن الأوامر المعتادة إلى الموظفين بأن يقيسوا الأرض بعناية، وأن يتأكدوا من أن كل الدخل الذي يأتي من المحاصيل التي في الأرض يذهب مباشرة إلى الموهوب له، وأن يتأكدوا من أن القائمين على ريع الأرض لا يزعجون الموهوب بالمطالبة بمرسوم جديد بالهبة كل عام[٥٨].

ويمكن للباحثين المعاصرين أن يستخلصوا بضعة تفاصيل فحسب حول حياة المسلمات العاديات في جنوب آسيا، وكيف كنّ يعشن من تلك العطايا الإمبراطورية. على الرغم من ذلك، يمكن للمؤرخين التوصل إلى بعض الأفكار العامة حول أهمية النساء، بمن فيهن أولئك النساء اللاتي لم يكن لهن صلة مباشرة بالبادشاهات وأمهاتهم، وزوجاتهم، وعماتهم وبنات أعمامهم، وخادماتهم. وعلى الرغم من أنه لا يظهر لنا في هذا السياق وجود أيّ إسهامات لأرامل العلماء والزهاد في الإمبراطورية، فإننا نلاحظ ظهور عبارة «سلوا الله دوام هذه السلطنة» في جميع المستندات، ونجد أيضاً إشارات تأتي عَرَضاً لما يسمونه «جيش الصلاة»، وهذا يبين لنا اهتماماً إمبراطوريّاً بالقوام الروحي للمملكة؛ فقد كانت المنح الإمبراطورية تجند النساء في جيش الصلاة.

خاتمة

يشوب دراستنا عن حياة النساء في الهند المغولية ومدى أهميتهن في بقاء البيت التيموري قصور كبير. ويكمن هذا القصور في عدم القدرة على

(٥٧) Kozlowski, "Muslim Women and the Control of Property in North India".

(٥٨) M. A. Ansari, *Administrative Documents of Mughal India* (Delhi: B. R. Publishing, 1984), pp. 49-52 and 55-57.

الربط بين الأحداث أو جمعها في تسلسل زمني؛ إذ لم تتغير اللغة الاصطلاحية لهذه الدولة الفرس ـ إسلامية، وكذا وصفها الاجتماعي كثيراً طوال فترة حكم التيموريين في الهند. فقد كانت المفردات الرمزية للمغول على قدر كبير من القوة جعلها باقية ومستخدَمة لمدة طويلة، حتى بعد أن وَلّى زمن البادشاهات التيموريين. وقد بلغ من قوة تلك المفردات أن حكام حيدر آباد، ونواب لكناو، حتى غير المسلمين ـ كالراجبوت والمهراجات والمارثاراوات ـ بذلوا قصارى جهدهم لإعادة انتاج اللغة التعبيرية الرمزية المغولية. وقد حاول الحاكم البريطاني للهند، ولو لمدة قصيرة، أن يضاهي هؤلاء المغول العظام، فأين تكمن الفواصل المهمة في هذه الاستمرارية التاريخية بحسب ما يبدو؟ لم يبلغ دارسو التاريخ التيموري في الهند تمرس ليزلي بيرس التي أعادت تقسيم فترات التاريخ العثماني بدراستها لحياة نساء الأسرة الإمبراطورية.

ولا يزال كثير من مؤرخي الإمبراطوريتين العثمانية والمغولية يعملون في إطار قيود فكرية ربما تعود إلى القرن الثامن عشر، فنجد أن «إدوارد جيبون» Edward Gibbon، الذي يعدّ من أكثر مؤرخي الغرب تأثيراً، لم يُعلِّم تلك الأجيال الكثيرة التي ورثت فكره سوى أن الإمبراطوريات اضمحلال فسقوط. وإلى جانب ذلك، فإن أغلب الكتابات التاريخية استمرت في التركيز على نهاية المغول، والبحث عن العيوب القليلة التي شابت تأسيس دولتهم، والتي أدت في النهاية إلى تفككها، بل إننا لنرى رؤية ذكورية تُسلِّط الضوء أحياناً على النساء بوصفهن سبباً رئيساً لانهيار تلك الدولة. وكما يرى مؤرخو الدولة العثمانية، فقد بدا لمؤرخي الدولة المغولية أن «حكم النساء» سبب لانهيار الدولة[٥٩]. فما القول في بادشاهات المغول، أو نواب أوذه، وحكام ماراثا الذين حاولوا أن يسيروا على نهج التيموريين في الإدارة السياسية؟ هل كان سبب ضعف هؤلاء أنهم كانوا يقضون الكثير من الوقت بصحبة النساء؟ إننا إذا نظرنا عن كثب إلى الأدوار التي لعبتها النساء، فإن ذلك سيقودنا، على الأقل، إلى رفض إلقاء اللوم على النساء. فلم يكن من بين النساء شخصيات بارزات وقويات فحسب، بل إن النساء كجماعة لم

---

(٥٩) Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, pp. vii-viii and 255-256.

يكنَّ أقل من الرجال تصميماً وعزماً على الحفاظ على الإمبراطورية وما يليها من دول، وضخ الدم في شرايينها.

لقد ساهمت النساء بطرق عدة في نجاح التيموريين في الهند؛ فقد وظَّفن وسائل غاية في الوضوح والقوة في سبيل تأييد ودعم السلطة التيمورية، وذلك ببنائهن واعتنائهن بالمساجد والأضرحة، وبإدارتهن للصدقات والعطايا الإمبراطورية التي يحثّ عليها الدين. وقد كرست النساء كذلك جهودهن لأجل نموّ الدولة وقوتها، وذلك باستخدام وسائل أكثر روحانية، فقد كُنَّ يحضرن المراسم الدينية العامة كالحج، وكن يتسمين بأسماء النساء اللاتي اشتهرن في الثقافة الإسلامية بالصلاح والتقوى، فأَعطَوا بذلك للأسرة الحاكمة شهرة دينية مهمة. ونجد أيضاً أن السجلات الملكية تشير إلى بعض الثقة في قوة دينية غير منظورة، حيث كان النساء يؤمَرن بأن يداومن على «الدعاء بدوام السلطنة»، وهذا اعتراف مهم بمدى أهمية تديّن النساء كركيزة من ركائز الدولة التيمورية، وأنه بدون تلك الركيزة تكون الأسرة الحاكمة على وشك السقوط.

الفصل الحادي والعشرون

المرأة والنسوية في أوذه:
ما بين المحكمة وثقافة الصفوة
(١٧٢٢ ـ ١٨٥٦م)

بقلم: مايكل هـ. فيشر

تمتعت نسوة مدينة أوذه الهندية بسلطة سياسية لا يستهان بها، فأقمن الروابط بين العائلات، وتشكل بهن الولاء الديني للمذهب الشيعي، فتبنى رجال النخبة أدواراً نسوية في تعبيراتهم الفنية والدينية والأدبية.

في أثناء فترة الحكم الذاتي نسبياً في عهد النواب (١٧٢٢هـ/١٨٥٦م)، أصبحت مدينة أوذه ملتقى تمتزج فيه الأعراف الشيعية الفارسية بالتقاليد المحلية الإقليمية لتُظهر لنا ثقافة مميزة لعبت فيها المرأة والموضوعات النسوية مجموعة من الأدوار ذات الدلالة بوجه خاص. وقد أسس تزويج النساء من أشخاص من ذوي المكانة الاجتماعية العالية الروابط بين العائلات، وحافظ عليها في العاصمة أوذه وريفها، وحدد أيضاً بصورة جزئية مكانتها الاجتماعية. وتحكمت الصفوة من النساء في السياسات الخارجية لهذه الدولة التي ورثت الإمبراطورية المغولية في الهند، بل تحكّمن أحياناً في كثير من موارد أوذه المالية، وقد واصلت العديد من النسوة صعوداً في خضم الحراك الاجتماعي في عوالم النسوة المستقلة في العاصمة أوذه. وأضافت الثقافة الشيعية المهيمنة على البلاط قيماً مميزة، وأنماطاً عبّرت بها نساء العاصمة عن آرائهن، وشمل هذا المحظيات اللواتي ساعدن على توجيه دفة ثقافة لكناو المعقدة.

وقد عرّف الهنود والبريطانيون أيضاً ثقافة بلاط أوذه بـ«النسوية». وبدءاً من عام ١٧٦٤م، تدخلت شركة الهند الشرقية الإنكليزية، ثم سيطرت على

أوذه. وقد حاول كثير من المؤرخين البريطانيين والهنود المعادين لهذه المدينة تشويه صورة حكام لكناو من الرجال وحاشيتهم بالتشديد على الموضوعات المتعلقة باستغلالهم الجنسي للنساء، و/أو تخنث هؤلاء الحكام، وقد استغل البريطانيون هذه التصويرات ليبرروا انتهاجهم كثيراً من السياسات الاستعمارية العدوانية التي فرضوها على مدينة أوذه، والتي شملت نهب ثرواتها الواسعة، وتسريح جيشها، وضمّ أراضيها تدريجيّاً إلى السلطات الاستعمارية، والتدخل في كافة شؤون إدارتها. ومن جانبهم، انتحل بعض حكام أوذه ورجال الحاشية هُويات نسائية في بعض المناسبات، لا سيما الأدبية والدينية؛ لذا لعبت النساء، وكذا مفهوم النسوية أدواراً قوية ذات تأثيرات شتى في تطور البلاط، وثقافة النخبة في مدينة أوذه.

البيئة المحيطة

يعد إقليم أوذه الواقع في شمال الهند (أو أوذ Oudh، أوذي Oude، أفاد Avadh) محوراً في تاريخ الهند في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ إذ يقع ما يقرب من أربعة وعشرين ألف ميل مربع من أعالي سهول نهر الجانج الهندي في حدود هذا الإقليم. وعندما تفككت الإمبراطورية المغولية في الهند إلى دويلات في أثناء القرن الثامن عشر، بزغ فجر أوذه كقوة ضاربة تتمركز استراتيجيّاً بين الإمبراطور المغولي وشركة الهند الشرقية الإنكليزية المتطورة. وعلى مدى وجودها، رعت سلالة النواب الحاكمة في أوذه عالماً ثقافيّاً غنيّاً في عواصمهم: فايز آباد، ولكناو خاصة؛ إلا أن ثقافة البلاط، في الوقت الذي مزجت فيه بين التقاليد الإقليمية الأصيلة والتقاليد الشيعية الوافدة، ظلت علاقتها مضطربة مع ريف أوذه.

لقد حافظ أهل أوذه المحليون على مدى قرون على أعرافهم الثقافية القوية والمميزة وطوروها، ومنها اللهجة الأوذيه إحدى لهجات الهند الشرقية[١]. وفي القرن السادس عشر، غزت الإمبراطورية المغولية هذا الإقليم، وأدمجته كإحدى مقاطعاتها الرئيسة. وعاش معظم سكان أوذه، وهم

(١) G. A. Grierson, *Linguistic Survey of India*, 11 vols. (Delhi: Motilal Banarsidas, 1968), vol. 4, p. 9.

قرابة أحد عشر مليوناً في أوائل القرن التاسع عشر، في الريف تحت سلطان الراجبوت، أو ملاك الأراضي الـ«بوميهار» البراهمة Bhumihar Brahmin. وقد أضفت كثير من العشائر المالكة لهذه الأراضي الشرعيةَ على ملكيتها بقداسة فكرة الحق الإلهي، وتحكي إحدى الأساطير الشائعة لتعليل هذا الوضع أن جد إحدى العشائر في أثناء حجه تلقى أمراً من الإلهة الهندوسية بغزو المنطقة المحيطة، والاستقرار فيها لتصبح فيما بعد معقل هذه العشيرة الحصين(٢). وقد نسب العديد من ملاك الأراضي الراجبوت عشائرهم إلى راما وسيتا التجسدين الملكيين للآلهة الهندوسية فيشنو ولاكشمي. وقد قامت الروابط الأبوية الممتدة بين ملاك الأراضي والقرى الواقعة تحت سيطرتهم على زواج النساء من الرجال ذوي المكانة الاجتماعية الأعلى من مكانتهن من خارج فرع نسبهن [gotra]، ولكن داخل فروع النسب الخاصة بطائفتهن [jati]. وقد استخدمت العائلات المحلية المالكة للأراضي هذه الزيجات أيضاً لتأسيس وتعزيز التحالفات السياسية داخل المنطقة. على سبيل المثال، صاهر ملاك الأراضي الراجبوت في أوذه راجبوت راجاستان وأماكن أخرى في شمال الهند. وقد دعمت الزيجات المبنية على التدرج في المكانة الاجتماعية المراتب النسبية للعائلات المشاركة في هذه الزيجات؛ لذا اعتمدت استراتيجيات الترقي في السلم الاجتماعي على تقديم العرائس للعائلات الكبيرة، أو العائلات ذات المكانة العالية، أو حمل مثل هذه العائلات عالية المقام على نزويج بناتها لهم. وعلى الرغم من انتقال النساء إلى عائلات أعلى من عائلاتهن في المستوى الاجتماعي، فإنهن كنّ أقل مقاماً من الرجال والنساء المنتسبين لتلك العائلات بالأصالة. ومن ثمّ، بينما كان للتحالفات الناجمة عن الزيجات المبنية على المكانة الاجتماعية القدرة على تعزيز أوضاع العائلتين الاجتماعية، فإنها قد انطوت إلى حد كبير على تبعية العروس، ووضعها في مكانة اجتماعية أدنى من نسيباتها.

وقد شكل المسلمون، وغالبيتهم من السنة، ما يقرب من عشرة بالمائة

---

(٢) لتحليل لهذه العشائر المالكة للأراضي، انظر: Richard Fox, *Kin, Clan, Raja, and Rule* (Berkeley, CA: University of California Press, 1971).
ولإحصائية عن ملاك أراضي أوذه، وأساطير أصولهم، انظر: Michael H. Fisher, *Clash of Cultures* (Delhi: Manohar, 1987), pp. 41-49.

من سكان أوذه. وعقد ملاك الأراضي المسلمون أيضاً تحالفات، واعترفوا بتسلسل المراتب الاجتماعية المبني على زيجات بناتهن[٣]. وحرصت العائلات على التحكم في الزيجات؛ وذلك للأهمية السياسية والاجتماعية التي نيطت بها. وبعد أن ثبّتت سلالة النواب الشيعية أركان ملكها في أوذه، وجهت سلطانها وعنايتها لحث كثير من ملاك الأراضي ـ هندوساً كانوا، أم مسلمين سنيين ـ على التحول إلى المذهب الشيعي، أو على الأقل توجيه مداركهم للتقبل الثقافي لهذا الفرع من فروع الإسلام.

عندما تطور البلاط الشيعي بمدينة أوذه، أصبح يُعترف بثلاثة أنواع «متدرجة» من العلاقات الزوجية، كان أعلاها مكانة في البلاط الشيعي وكذلك في الإسلام عموماً هو «عقد النكاح». ففي النكاح، ترتبط المرأة بالرجل بعقد يَعِدها فيه بأن يمهرها بمهر[٤]. وقد استحب القرآن هذا النكاح، وقيّده معظم مفسري القرآن الكريم بألا يُسمح للرجل بأن يتزوج أكثر من أربع زوجات في وقت واحد. وبينما حضّ القرآن على عدل المرء بين زوجاته، فإن ما حدث في سلالة حكام أوذه أنهم قدموا الزوجة الأولى في المكانة، على الرغم من أنها لم تكن تتمتع بسلطة أكبر مما تتمتع به الزوجات الأخريات أو المحظيات في هذا الوقت. وعلى هذا، نضيف أن القرآن والشريعة أسبغا حقوقاً كاملة على كل أطفال هذا النكاح في الميراث بما يحدده جنسهم. على النقيض من ذلك، وفي البيت الحاكم في عوض، كانت القاعدة أن يرث ابن واحد من أبناء الزوجة الأولى من زوجات النكاح الشرعيات (وليس بالضرورة أن يكون الابن الأكبر) العرش، وممتلكات الحاكم الشخصية، في حين كان غالباً ما يعاني الأبناء الآخرون من التهميش. ومن بين رجال أسرة أوذه الحاكمة الأحد عشر الذين ورثوا حكم الإقليم، ولدت الزوجات الشرعيات الأوليات ستة منهم، ولكن أيّاً منهم لم يكن بالضرورة الابن الأكبر. وكان هناك وريثان ناجحان آخران من أبناء

---

(٣) Imtiaz Ahmad, "Endogamy and Status Mobility among the Siddique Sheikhs of Allahabad, Uttar Pradesh," in: Imtiaz Ahmad, ed., *Caste and Social Stratification among the Muslims* (Delhi: Manohar, 1973), p. 182, and Afzal Husain, "Marriages among Muslim Nobles as an Index of Status and Aristocratic Integration," *Proceedings of the Indian History Congress* (1972), p. 307.

(٤) *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., s.v. "Nikāh".

إحدى الزوجات الأخريات. وهناك أيضاً حاكم آخر استخلف حماه الذي لم يكن ينجب. وقد عزل البريطانيون الحاكمين الباقيين سريعاً بعد استخلافهما، وهذا على أساس أنهما لم يكونا ابني نكاح شرعي، أو أنهما ابنا أبيهما المفترض. لذا؛ بينما لم تسُد قواعد البكورة في توريث الحكم، أضفت عقود النكاح درجة قوية من الشرعية اعترف بها معظم أفراد حاشية أوذه، وكذا البريطانيون.

لم يضمن الزواج بطريقة عقد النكاح من حاكم مدينة أوذه، خاصة للزوجة الأولى، سلطة في البلاط، إلا أنه عزز من فرصها في اقتناص السلطة. وقد جرت العادة على أن يكون لها سلطة التحكم في منزل منفصل يخصها، وكانت عادة ما تحتفظ به، ولو على نطاق ضيق، بعد وفاة زوجها. إضافةً إلى ذلك، كان عقد النكاح يعزز من فرص أبنائها في وراثة عرش مدينة أوذه. وبصفتها والدة الحاكم الحالي، يكون للمرأة فرص أكثر في فرض سلطانها على الزوجات اللاتي لم يرث أبناؤهن الحكم. وقد كان تاريخ أوذه متخَماً بالصراعات العائلية التي كان معظمها نتاج تنافس الزوجات وأمّ الحاكم، والتي كانت كلٌّ منهن تعمل من منزلها الخاص بها.

بوجهٍ عام، يرى الشيعة عامةً أن النبي محمداً قد أحل أيضاً زواج المتعة. وفيه يعقد الرجل على المرأة لمدة محددة من الوقت مقابل مبلغ محدد من المال. ولا يزال معظم الشيعة ـ وليس السنة ـ يؤمنون بإباحة زواج المتعة باعتبار أن من حرمه كان الخليفة السني عمر بن الخطاب، الذي لا يعترف جل الشيعة به مرجعاً فقهياً[٥]. ولم يعترف بلاط أوذه بأيّ قيد على عدد زيجات المتعة للرجل، سواء كنّ في وقت واحد أم بالتتابع. ولم يكن للأولاد والزوجات من حقوق في زواج المتعة هذا سوى الحق في الحصول على نفقة معينة دون الحصول على حقوق الميراث الكاملة من الأب.

تمكنت النساء والأطفال المرتبطون بحكام أوذه في بعض الأحيان عبر النكاح الشرعي، أو عبر زواج المتعة من إدراج أسمائهم بين الرتب الرسمية لمن يصنَّفون بـ«المكفولة إعالتهم»؛ أي أولئك الذين يتلقون دخلاً من الفائدة على القروض الهائلة التي أعطاها حكام أوذه للشركة الإنكليزية في القرن

---

(٥) Ibid., s.v. "Mut'ah".

التاسع عشر. وقد جلبت هذه المكانة معها حماية الشركة، وكذا حماية وكيلها السياسي من التقلبات السياسية في البلاط، وهذا بجانب الإعفاءات الخارجية من نظام أوذه القضائي. على الرغم من ذلك، حاول حكام أوذه منع الشركة من إسباغ حمايتها على الزوجات التاليات لأسلافهم، حتى إن كنّ ضمن المكفولة إعالتهم، وهذا على أساس أن العلاقة بين الحاكم ونساء عائلته كانت شأناً عائلياً لا يعني المصالح البريطانية السياسية المشروعة بشيء. ولم يكن بقاء البريطانيين بمعزل عن هذا الأمر أو تدخلهم فيه لحماية نساء السلالة الحاكمة في أوذه، في الواقع تبعاً لإجراءات بعينها، بل وفقاً لما تقتضيه المصالح البريطانية و/أو سياساتهم في هذا الوقت[٦].

والنوع الثالث من الزواج في أوذه زواج المحفة doli، وفيه ترسل العائلة الأقل مكانة ابنتها إلى زوجها محمولة على محفة ليقبلها ببساطة في حريمه دون أيّ شكل رسمي للزواج. ومع هذا، كان للزوجات اللاتي تزوجن بهذه الطريقة قدر من المكانة التقليدية والأخلاقية، بل كان بإمكانهن الاستحواذ على قدر من السلطة، وهذا اعتماداً على تأثيرهن الشخصي في أزواجهن.

وأخيراً، دخل عدد من النساء في حريم حكام أوذه وغيرهم من رجال الحاشية دون عقود زواج شرعي، لتصبح كثيرات منهن محظيات عن طريق الشراء، أو بالإكراه في مناسبات. ودخلت غيرهن في حريم الحاكم طوعاً باعتباره وضعاً أكثر إغراء من أوضاعهن السابقة كيتيمات أو محظيات، أو مطلقات أو أرامل. ولم تقضِ معظم هؤلاء النساء حياتهن محتجبات في جناح الحريم كما كانت نساء النكاح الشرعي يفعلن، ومن ثمّ كانت خبراتهن الحياتية بالعالم الخارجي عادة أكثر عمقاً.

وكان بحضرة النساء بالحريم كثير من الخدم معظمهم من الإناث والطواشي. وبلغ بعض هؤلاء الخدم ـ بدرجات متفاوتة ـ ثراءً وقوةً في بيت الحاكم، وقد عملوا أيضاً وسطاء بين قاطنات الحريم والعالم الخارجي.

---

(٦) ويلوم كي. إس. سانثا على البريطانيين عدم تدخلهم لحماية هؤلاء النساء من جور حكام أوذه اللاحقين. انظر: K. S. Santha, "The Exploitation of the Begums of Awadh by the East India Company: A Case History of Malika-i Jahan, Secondary Wife of Muhammad Ali Shah," *Quarterly Review of Historical Studies*, vol. 20, nos. 2-3 (1980-1981), pp. 19-25.

واعتمدت درجات حقوق ومكانة نساء الحاكم جميعاً ومعهن أطفالهن إلى حدٍّ كبير على علاقاتهن الشخصية به. ففي بعض الأحيان، كانت نساء الطبقات الدنيا يرتقين إلى مراتب السلطة العليا، فإذا ما حملت إحداهن بولدٍ يعترف الزوج به، يُخْلَع عليها لقب «محل» تشريفاً وتتلقى راتباً ثابتاً لأجل هذا الولد. وكذا مارس ذلك عدد من النساء المولودات في السلالة الحاكمة السلطة، خاصة عبر قوة علاقاتهن الشخصية بالحكام أو بأمهاتهم. وقد رتبت مثل هؤلاء النساء للزيجات، وغالباً ما كانت ترتب لها مع الرجال ذوي السلطة السياسية في البلاط الملكي لمدينة أوذه.

في بيئة الحريم، تطورت عوالم النساء خاصة إلى درجة كبيرة. ومع ذلك، غالباً ما كان العدد الكبير للنساء المتنافسات على حيازة السلطة الشخصية لأحد النواب يعني أن السلطة التي استحوذن عليها لم تكن مستقرة، ففي تراتبية النساء الطبقية المعقدة، كانت المنافسة على أوجها، وكان صعود نجم إحداهن أو أفوله يمكن أن يحدث بين عشية وضحاها. وفي غضون مائة وخمسة وثلاثين عاماً - وهي مدة حكم النواب في أوذه - انتهجت هذه التراتبية سلسلة من استراتيجيات الزواج عكست كلٌّ منها الأهداف السياسية في وقتها.

المرأة والمكانة وأسرة النواب الحاكمة في القرن الثامن عشر

لم يكن لمن أصبحوا أسرة النواب الحاكمة في البداية أيّ روابط مع هذا الإقليم. ففي عام ١٧٢٢م، عين الإمبراطور المغولي مهاجراً شيعيّاً حديثاً من إيران - يُعرَف بلقب سعادت خان - نائباً له ووالياً على مدينة أوذه[٧]. وسرعان ما نصب سعادت خان (حكم ١٧٢٢م - ١٧٣٩م) عائلته

(٧) وللمزيد من الدراسات حول تاريخ مدينة أوذه القديم، انظر: Muzaffar Alam, *The Crisis of Empire in Mughal North India: Awadh and the Punjab, 1707-1748* (Delhi: Oxford University Press, 1986); Muhammed Faiz Baksh, *Tarikh-i Farah Buksh*, translated by William Hoey as "Memoirs of Delhi and Faizabad" (Allahabad: North West Provinces and Oudh Government Press, 1888-1889); Richard B. Barnett, *North India between Empires: Awadh, the Mughals, and the British 1720-1801* (Berkeley, CA: University of California Press, 1980); Purnendu Basu, *Oudh and the East India Company, 1785-1801* (Lucknow: Maxwell, 1943); C. C. Davies, *Warren Hastings and Oudh* (London: Oxford University Press, 1939); Shaykh Taṣadduq Ḥusayn, *Begamāt-i Awadh* =

حكاماً فعليين على هذا الإقليم. وعندما غيّر هو وعائلته من وضعهم في القرن الثامن عشر المضطرب بشمال الهند، تغيرت استراتيجيات الزواج المتبَعة، وأوضاع النساء عدة مرات.

فقبل هجرته إلى الهند من مدينته الأصلية نيسابور بإيران، حمت عائلة سعادت خان استقرار مكانتها الاجتماعية وممتلكاتها بتزويجه من ابنة عمه، وهو الزواج المفضل لدى المسلمين، والقائم على التكافؤ بين طرفيه(٨).

(Lucknow: Kitabnagar, [n. d.]); Ashirbadi Lal Srivastava, *The First Two Nawabs of Awadh* = (Agra: Shiva Lal Agarwala, 1933); *Shuja al Dawlah*, 2 vols. (Delhi: Shiva Lal Agarwala; Lahore: Minerva Book Shop, 1961), and Abu Talib al-Isfahani *History of Asaf ud Dawla*, translated by William Hoey (Allahabad: North West Provinces and Oudh Government Press, 1885).

وللمزيد من القصص عن بلاط أوذه، انظر: William Knighton, *Private Life of an Eastern King together with Private Life of an Eastern Queen* (New York: J. S. Bluefield, 1856).

(٨) نوقشت أحكام الزواج باستفاضة في السورة الرابعة (سورة النساء) في القرآن. انظر أيضاً: Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam* (New Delhi: Oriental Book Reprint, 1976), s.v. "Marriage," and K. M. Kapida, *Marriage and Family in India*, 3rd ed. (Bombay: Oxford University Press, 1966), pp. 198-216.

ونظراً لسيادة الزواج من بنات العم، فإن الأزواج كانوا ينادون زوجاتهم، ولو لم يكنّ قريبات قرابة دم، بقولهم يا بنت العم. انظر: Michael M. Ripinsky, "Middle Eastern Kinship as an Expression of a Culture-Environment System," *Muslim World*, vol. 58 (1968), pp. 225-241.

وفي المجتمعات المسلمة الحديثة في جنوب آسيا، لم يغير زواج أبناء العمومة من مصطلحات القرابة المستعملة. انظر: Veena Das, "The Structure of Marriage Preferences: an Account from Pakistani Fiction," *Man*, vol. 8, no. 1 (March 1973), pp. 30-45.

وللتقاليد المتبعة في الزواج في الهند قبل دخول الإسلام، انظر أيضاً: Thomas R. Trautmann, "Cross-Cousin Marriage in Ancient North India," in: Thomas R. Trautmann, ed., *Kinship and History in South Asia*, Michigan Papers in South and Southeast Asia; no. 7 (Ann Arbor, MI: Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan, 1974), pp. 61-103.

ولأبحاث عن طرق الزواج المعاصرة، انظر: Mohini Anjum, ed., *Muslim Women in India* (London: Sangam, 1992); Abrar Husain, *Marriage Customs among Muslims in India: A Sociological Study of the Shia Marriage Customs* (New Delhi: Stirling, 1976); Patricia Jeffery, *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah* (Delhi: Vikas, 1979); Shahida Lateef, *Muslim Women in India: Political and Private Realities* (Delhi: Kali for Women, 1990); M. Indu Menon, *Status of Muslim Women in India* (New Delhi: Uppal, 1981); Barbara Daly Metcalf, ed. and trans., *Perfecting Women: Maulana Asharaf 'Ali Thanawi's Bihisbti Zewar* (Berkeley, CA: University of California, 1990), and Anita M. Weiss, *Walls Within Walls: Life Histories of Working Women in the Old City of Lahore* (Boulder, CO: Westview, 1992).

ولأن العروس قد تزوجت برجل من عائلتها، فإن الزواج لم يكلف العريس مهراً قط، ولم تنشأ عنه أيّ روابط تبعية بمثل ما قد يؤدي إليه الزواج من خارج العائلة؛ فقد عزز أواصر القرابة في العائلة الممتدة.

وبعد هجرة سعادت خان إلى الهند عام ١٧٠٨م تقريباً، استهل عمله كقائد عسكري وإداري في الإمبراطورية المغولية. ولتعزيز فرصه في أثناء ارتقائه من منصب إلى آخر، انتهج استراتيجية زواج طموحة من خارج عائلته. واستطاع أن يحظى بدعم لهدفه الذي كان يلوح له في الأفق من خلال الارتباط بثلاثة من العائلات الإيرانية التي كانت قد ارتقت فعليّاً سلم صفوة العاملين بخدمة الإمبراطورية المغولية، وذلك بواسطة حثهم على تزويجه من بناتهم نكاحاً شرعيّاً. وفيما بعد، أثبت هو وأصهاره قوة دعمهم لبعضهم، فاعتلوا سدة البلاط المغولي. واتبع الإيرانيون، الذين كانوا قلة دينية وثقافية حينها من بين المجموعات العِرْقية الكثيرة في أوساط البلاط المغولي، نهج زواج الأقارب كأداة سياسية[٩].

ومع ارتقاء سعادت خان سريعاً سلم المناصب في الإمبراطورية المغولية، استمر في سياسته الأولى المعتمِدة على التحالفات العائلية المبنية على الزواج. وقد فعل هذا ليؤسس زمرة من الأتباع المخلصين ليحملوا عن كاهله مسؤولياته المتزايدة، لا سيما أنه لم يكن له ولد ذَكَر من صلبه. واستدعى سعادت خان أربعة من أبناء إخوته على الأقل من إيران ليلتحقوا بخدمته: ثلاثة منهم أبناء لأخواته، وواحد ابن لأخيه. وقد قرّب أبناء أخواته منه بتزويجهم بناته نكاحاً شرعيّاً؛ معزِّزاً بذلك أواصر القرابة بلُحمة النسب. وأهم زيجة من الزيجات الثلاث تلك كانت زيجة ابنته الكبرى صدر النساء بيجم ـ المعروفة أيضاً بصدر جهان بيجم ـ التي زوجها من ابن عمتها صفدار جانج[١٠]. وقد أطاعت صدر النساء أباها في ذلك، ولم يتخذ صفدار زوجة شرعية غيرها.

---

(٩) Husain, "Marriages among Muslim Nobles as an Index of Status and Aristocratic Integration," p. 309.

(١٠) Baksh, *Tarikh-i Farah Buksh;* K. S. Santha, *Begums of Awadh* (Varanasi: Bharati Prakashan, 1980), pp. 31-60, and Ikramuddin Qidwai, "The Begams of Awadh and their Establishment," *Pakistan Society Historical Journal*, vol. 38 (1990), pp. 324-326.

وبتأثير زوجته إلى حدٍّ كبير، ورث صفدار جانج (حكم ١٧٣٩م ـ ١٧٥٤م) مكانة سعادت خان السياسية بما فيها ولاية أوذه ليبلغ مستويات الإدارة العليا في الإمبراطوية المغولية سريعاً، إلى أن يصبح الوزير الأول للإمبراطورية عام ١٧٤٨م. واعتمد صفدار خلال مسيرته على دعم روابط القرابة والنسب عبر خدمنهم له. وفي إطار اتباع صفدار استراتيجية التزويج الثانية التي انتهجها من قبله سعادت خان، وهي إنشاء علاقات نسب بين عائلته وعائلات عريقة المكانة في البلاط المغولي من الأقلية العِرْقية التي ينتمي إليها، زوّج ابنه ووريثه «شجاع الدولة» (١٧٥٤م ـ ١٧٧٥م) من ابنة أحد رجال الحاشية رفيعي المقام، التي حظيت بتفضيل الإمبراطور المغولي، فتبناها فعليّاً، وأنعم عليها بلقب «باهو بيجم»؛ أي زوجة الابن الشريفة[١١]. وانضم والدها الحقيقي إلى القوات مع صفدار جانج، ومات وهو يقاتل بجواره. وتبوأ إخوتها أيضاً أرقى المراتب في بلاط أوذه، وكانوا يحصلون على دخل هائل من زوج أختهم وخلفائه[١٢]. وتوسع صفدار جانج في الاستعانة بأقربائه لخدمته، ومنهم أزواج بنات إخوانه. بعبارة أخرى، استغل صفدار جانج التحالفات الناجمة عن النكاح الشرعي ليوسع دائرة أقاربه الذين يستطيع الاعتماد على خدماتهم؛ مطمئناً إلى ولائهم. وقد استفادوا بدورهم من علاقتهم مع هذا المسؤول المغولي وهو يرقى بمكانته مرة تلو أخرى حتى صار أقوى رجال الحاشية المغولية، وواحداً من أقوى الولاة المستقلين بحكم أقاليمهم.

على الجانب الآخر، استمرّت باهو بيجم وحماتها صدر النساء بيجم

---

(١١) انظر الفصل الثاني والعشرين من هذا الكتاب. انظر أيضاً: Qidwai, Ibid., pp. 309-324, and Santha, Ibid., pp. 61-104.

(١٢) تلقى إخوتها وعائلاتهم في مرة من المرات مبلغاً بلغ قدره ٧٨٦,٦٦٦ روبية (وهو ما يقرب من ٨٠,٠٠٠ جنيه إسترليني) كدخل سنوي من أحد حكام لعوض. وأقاموا في الضيافة العامة للحاكم، في ٢١ كانون الثاني/ يناير ١٧٨٣م. انظر: Foreign Secret Consultations, 11 August 1783, India Office Library, British Library.

[وسيشار إليها فيما بعد بالأحرف IOL]. وللمزيد من التفاصيل حول حياتهم العملية، انظر: Bahadur Singh, "Yādgār-i Bahādurī," Persian Manuscript 255, Regional Archives, Allahabad, fol. 593, and Harnam Singh, "Tarīkh-i Sa'ādat-i Jawīd" partly translated by Munshi Sadasukh Lal, MS Add. 30786, fol 42B and MS Add. 29202, fol. 110A-B, British Library, London.

في لعب أدوار مهمة في سياسات أوذه وشمال الهند حتى توفيتا. ونظراً لقيود الاحتجاب، فقد عملن عبر الخدم الذين كانوا تحت أيديهن، والبالغ عددهم قرابة عشرة آلاف شخص. وقد كان الطواشي أداتهن الرئيسة، إذ كان بإمكان النساء التعامل معهم وجهاً لوجه[١٣]. وقد برهنت باهو بيجم لشجاع الدولة على كونها نصيره المالي الرئيس؛ فعندما خسر سلسلة من المعارك ضد شركة الهند الشرقية الإنكليزية في عام ١٧٦٤م، استعملت الأموال التي تحت تصرفها لتمكنه من دفع مليوني روبية، وهي العقوبة التي فرضتها عليه الشركة، مما جعله حليفاً رئيساً بعد ذلك للشركة في شمال الهند. عقب ذلك، ظلت باهو بيجم قائمة على خزائن شجاع الدولة الضخمة، وتحكمت بالاشتراك مع حماتها صدر النساء بيجم في الكثير من ريع أراضي إقليم أوذه.

وقد طور كلٌّ من شجاع الدولة، وباهو بيجم، وصدر النساء بيجم ثقافة مميزة لبلاط أوذه، لا سيما في العاصمة آنذاك فايز أباد؛ فقد حدا بها ازدهار أوذه الاقتصادي والثقافي والسياسي إلى أن تصبح الدولة التي خلفت الإمبراطورية المغولية في شمال الهند. وأغدق بلاط أوذه ثرواته على إعلاء شأن كل الفنون الراقية، وخاصة العمارة، والرقص والموسيقى، والرسم والشعر، والدراسة الشيعية، والشعائر الدينية.

إضافةً لما سبق، تكرر تنفيذ النماذج الاستراتيجية للتزويج من بنات المسؤولين المغوليين، بل توسع استخدامها في الجيل التالي؛ فزوج شجاع الدولة وباهو بيجم ابنهما الوحيد آصف الدولة (١٧٧٥م ـ ١٧٩٧م) من شمس النساء سليلة عائلة كان منها وزراء الإمبراطورية[١٤]. ولكونها تنتمي إلى بيت سنّي طوراني ـ أي تنتمي في الأصل إلى منطقة وسط آسيا ـ، فإن تحالف المصاهرة هذا كان يراد منه أن يجمع بين قادة أقوى زمرتين في البلاط الإمبراطوري المغولي. وننتقل إلى زواج آخر لم يكن شديد الأهمية في هذا الوقت، إلا أنه أصبح أكثر أهمية فيما بعد، وهو زواج سعادت علي خان ـ ابن أصغر لشجاع الدولة من زوجة أخرى ـ من أفضل بيجم سليلة أحد

(١٣) Baksh, *Tarikh-i Farah Buksh*, p. 294, and Santha, *Begums of Awadh*, p. 80.

(١٤) Ḥusayn, *Begamât-i Awadh*, p. 42, and Santha, Ibid., pp. 202-206.

البيوت الإيرانية رفيعة الشأن. ونظراً لتناسبها مع مكانته السياسية المحدودة، فإن عروسه لم تحظَ بذات المكانة التي حظيت بها عروس أخيه. وتزوجت بنات شجاع الدولة زيجات استراتيجية أيضاً من رجال شيعة ذوي مَحْتِدٍ ومقام سياسي رفيع. وعلى هذا، استمرت العائلة الحاكمة في أوذه في عقد التحالفات هنا وهناك مع العائلات الشيعية في قلب الإمبراطورية المغولية ما دامت تطلب مدّ تحالفاتها السياسية خارج حدود مجتمعها.

وقد أثبت زواج آصف الدولة فشله الذريع على المستويين الشخصي والسياسي رغم الآمال التي صاحبته في بواكير عمره، فمع أن الزواج ظل قائماً شرعاً، فإن العلاقات بين العائلتين توترت حين واجه والد العروس والد العريس ليحل محله في نهاية المطاف وزيراً للإمبراطورية. وبالمثل، أثبتت الهوية الشيعية لعائلة العريس، والهوية السنية الطورانية للعروس عدم التكافؤ بينهما. يُضاف إلى ذلك أن شمس النساء قد زعمت أنها وآصف الدولة لم يدخلا دخولاً شرعياً البتة، لكن الظاهر أن هذا لم يكن السبب الرئيس في العداء السياسي اللاحق بين العائلتين؛ فقد نُظِر إلى آصف الدولة حينها ـ وفي الدراسات الآنية ـ بإحدى اثنتين: كونه مثليّاً، أو كونه عنيناً[(١٥)].

من ناحيتها، أثبتت باهو بيجم والدة آصف الدولة عندما ورث الحكم في عام ١٧٧٥م كونها طرفاً أساسياً إلى حدٍّ كبير في النزاعات بين إقليم أوذه وشركة الهند الشرقية الإنكليزية؛ وهذا لحيازتها الكثير من أموال خزانة الحاكم السابق. ولدعم آصف الدولة في مطالبته بتولي عرش أوذه، أعطته باهو بيجم ما بين أربعة أو ستة ملايين روبية على أن يعدها بعدم طلب المزيد، وهو وعد كفلت الشركة الإنكليزية الالتزام به. ومع هذا، طلب المزيد من المال وأخذه منها، بل رفض نفوذ جدته وأمه؛ تاركاً لهما العاصمة فايز آباد، ناقلاً حكمه إلى مدينة لكناو، حيث ابتنى لنفسه ولأصدقائه عاصمة جديدة وباهرة. في ظل حكم آصف الدولة، بدأت المدينة

---

(١٥) Baksh, Ibid.. pp. 16-18, and Resident to Governor General, 12 February 1776, Bengal Secret Consultations 26 February 1776, IOL.

انظر أيضاً الفصل الثاني والعشرين من هذا الكتاب.

الصاعدة لكناو تزدهر كمركز ثقافي للإفصاحات الفنية في صورها الشعرية والدينية وغيرها. وضمت هذه الصور الفنية على نطاق واسع الأنماط الشيعية الفارسية، والأنماط الإقليمية لأوذه. وسنبين فيما يلي الخصائص المميزة لشعر مدينة لكناو، وهذا مع الوضع في الاعتبار أن استخدام مصطلح «مدرسة لكناو الشعرية» يعدّ تبسيطاً لحقيقة الأمر(١٦).

ظلت باهو بيجم في حالة نشاط في تدخلها في سياسات شمال الهند بدعمها المعلن لـ«شايت سينغ» Chait Singh ـ راجا مدينة بيناريس ـ في تمرده ضد الإنكليز عام ١٧٨١م. نتيجةً لذلك، دعم الحاكم العام البريطاني «وارين هاستينجز» آصف الدولة في استيلائه على الكثير من أموالها(١٧). وأثبت مجلس العموم البريطاني مشاركة هاستينجز في هذه السرقة ـ رغم ضمانات الشركة الإنكليزية لباهو بيجم ـ كأحد العناصر الرئيسة في انتهاكاته، وفي محاكمة السبع سنوات أمام مجلس اللوردات. على الرغم من هذه الأزمة، ظلت باهو بيجم محتفظة بالكثير من أموالها حتى وفاتها بين عامي ١٨١٥م ـ ١٨١٦م. وفي وصيتها، ائتمنت الشركة الإنكليزية على ما يربو عن سبعة ملايين روبية على أن تُمنَح الفوائد والأرباح لمن كانت تعولهم، وللمقام الشيعي في مدينة كربلاء(١٨).

حكام أوذه في القرن الثامن عشر: الانتقادات المبنية على النوع الاجتماعي

دخلت علاقات شركة الهند الشرقية الإنكليزية بمدينة أوذه وحكامها طور تحالف غير متكافئ في أعقاب انتصار الشركة الحاسم على شجاع الدولة في عام ١٧٦٤م. وبمرور الزمن، تحول هذا التحالف إلى صورة من صور الحكم البريطاني غير المباشر، فقد اتخذ كثير من البريطانيين والهنود النوع الاجتماعي أساساً لانتقاد حكام مدينة أوذه، وثقافة بلاطهم.

---

(١٦) Carla Petievitch, *Assembly of Rivals* (Delhi: Manohar, 1992).

(١٧) Al-Isfahani: *History of Asaf ud Dawla*, p. 47, and Santha, *Begums of Awadh*, pp. 65-69, اللذان قالا: إن المبلغ قد اقترب من المليون روبية. وقد وضع بارنيت (Barnett) مبلغاً أقل. انظر الفصل الثاني والعشرين من هذا الكتاب.

(١٨) A. F. M. Abdul Ali, "The Last Will and Testament of Bahû Begam," *Proceedings of the Indian History Congress*, vol. 6 (January 1929), pp. 149-156.

واستخدمت الشركة هذه الانتقادات في محاولة لتبرير السياسات البريطانية العدوانية تجاه مدينة أوذه. وقد قال «بتيفيتش» Petievitch: «في قلب الخطاب الاستعماري، وعلى نحو ما اتضح غالباً في المراسلات البريطانية، وكذا على نحو ما جرى إبرازه في تفاعلات البريطانيين مع المسؤولين الهنود، كان الادعاء بأن الهنود ـ لا سيما الحكام المسلمين القائمين ـ لا يصلحون أخلاقياً للاستمرار في مناصبهم»(١٩). وارتكز كثير من هذه الادعاءات البريطانية بعدم الصلاحية الأخلاقية على العلاقات الجنسية لهؤلاء الحكام مع النساء ـ سواء أكانت هذه العلاقات «عجزاً»، أم «إفراطاً» ـ كأساس لها.

ركزت معظم التوصيفات الإنكليزية التي تناولت شجاع الدولة وكثيراً من الحكام الهنود على إفراطهم الجنسي؛ فيُزعم أن شجاع الدولة قد جمع بين يديه ما يقرب من سبعمائة زوجة عبر أنواع الزواج الثلاثة التي ذكرنا، وهذا بجانب ألفي امرأة في حريمه. وفي أعقاب النصر المشترك بين قوات الشركة وأوذه في حرب روهيلا (١٧٧٤)، اتهمه كلٌّ من المؤرخين البريطانيين والهنود بهتك عرض واحدة أو أكثر من أميرات روهيلا. وقد ورد في رواية لأحد الهنود في القرن الثامن عشر أن شجاع الدولة اعتدى على أميرة صغيرة منهن:

«يرد إخضاعها لرغباته الشهوانية، لكن... الأميرة الجريحة، وبروح هي منبع الطهارة كروح الإلهة لوكريشيا، التي تزين عفّتها وجه التاريخ، مدفوعة بنقمتها على معاملته الخسيسة، وبدمها الذي يغلي من الغضب، تزدري الحياة بعد فقدان الشرف، فتطعن مغتصِبها الخسيس بمشرط، ثم تتبعه بغرسه في صدرها لتلفظ آخر أنفاسها»(٢٠).

---

(١٩) Carla Petievitch, "The Feminine Voice in the Urdu Ghazal," *Indian Horizons*, vol. 39, nos.1-2 (1990), p. 26.

(٢٠) دين محمد (Dean Mahmod)، رسالة XXI، نشرت في: Michael H. Fisher and Dean Mahomed, *The First Indian Author in English* (Delhi: Oxford University Press, 1996), p. 70.

وهذا التقرير نفسه الظاهر أن أصله يعود إلى حريم حاكم أوذه، وهو متداول في الأخبار الفارسية Akhbarāt والتواريخ المعاصرة رغم أن العديد من المصادر البريطانية تشكك في صدق هذه الرواية بعينها إن لم يكن الأمر متعلقاً بإفراط الحاكم في الجنس عموماً. وقد روت Munna Lal الرواية نفسها في: "Ibrat Nama," 25b-26b (Aligarh MS) and "Waqi'at-i Shāh 'Alam," fol. 160.

ورد في: Iqbal Husain, *The Rise and Decline of the Ruhela Chieftaincies in 18th Century India* (Delhi: Oxford University Press, 1994), p. 173, note 39; "Letter to Patterson, 23 February 1775," in: Thomas Deane Pearse, "Memoir," *Bengal Past and Present*, vol. 2, no. 3 (1908), p. 459.

على الرغم من هذا الجرح الغائر، فإن شجاع الدولة لم يستطع أن يكبح جماح «شهواته العارمة. . . فقد كانت الملذات مبتغاه الذي أطلق لنفسه العنان في أثره، حتى إن جرحه الحديث قد انفتح نازفاً من جديد؛ موهِناً قواه حتى أفضى إلى موته». وتتخذ معظم الروايات البريطانية الموقف السلبي نفسه من إهانات شجاع الدولة المزعومة بحق النساء النبيلات، وحياته الجنسية الجامحة(٢١).

وكذا ارتكز العديد من النقاد البريطانيين والهنود لخليفة شجاع الدولة، وهو آصف الدولة، على إفراطه في الممارسات الجنسية المثلية، التي قادته

---

* وقد روى سيد غلام حسين خان رواية شائعة لاقت قبولاً واسعاً، لكنه نفى مصداقيتها؛ لكن حاجي مصطفى (Haji Mustapha) كتب أنه كانت هناك الكثير من الشهادات من حريم شجاع الدولة أن هذه الرواية حقيقية. انظر: Sayid Ghulam Husain Khan, *Seir Mutaqherin,* translated by M. Raymond, 4 vols. (Calcutta: T. D. Chatterjee, 1902), vol. 4, pp. 60-61 and note 41.

ومن جانبه، نفى حاكم أوذه كل هذه التهم؛ مؤكداً أن عاصفة قد أسقطت البردة (الحواجز القماشية) التي تؤوي نساء حافظ رحمات (Ḥāfiẓ Raḥmat)، مما كشف السيدات للعامة. انظر: Shuja al-Dawla to Governer of Bengal, 28 November 1774, *Calendar of Persian Correspondence,* vol. 4 (1772-1775), no. 442.

وقد أطلق الربان ماكفرسون على انتهاك عرض الأميرة عبارة «رواية صادمة للبشرية، وبها الصدق، لكن لا يمكن تأكيد صحتها بوجه قاطع». ولا يقول شيئاً عن هذه الحادثة، وكونها أدت إلى وفاة حاكم أوذه. انظر: Macpherson, in: William Charles, ed., *Soldiering in India, 1764-1787; Extracts from the Journals and Letters Left by Lt. Colonel Allan Macpherson and Lt. Colonel John Macpherson of the East India Company's Service* (Edinburgh: William Blackwell, 1928), p. 222.

ويقول تشارلز هاملتون إن شجاع الدولة توفي جراء مرض ألم به طويلاً، انظر: Charles Hamilton, *An Historical Relation of the Origin, Progress, and Final Dissolution of the Rohilla Afghans* (London: K. Keersley, 1787), p. 271.

وقد أنكر الميجور بلفور (Balfour) صحة هذه الرواية، في: John Strachey, *Hastings and the Rohilla War* (New Delhi: Prabha, 1892), p. 219.

ويروي جورج فوستر هذه الشائعة عن شجاع الدولة والمرأة من قبيلة روهيلا، لكنه قال: إنه لم يؤكدها أي شخص ثقة. انظر: George Foster, *Journey from Bengal to England,* 2 vols.(London: R. Faulder, 1798), p. 175-178.

ويشك المؤرخون الأحدث بأن يكون هذا سبب وفاته. انظر: Barnett, *North India between Empires: Awadh, the Mughals, and the British 1720-1801,* pp. 93-95, and Strachey, Ibid., p. 270, note 1.

(٢١) Warren Hastings, *Memoirs of the Life of the Right Hon. Warren Hastings, First Governor-General of Bengal,* compiled from Original Papers by G. R. Gleig, 3 vols. (London: Richard Bentley, 1841), vol.1, pp. 425-490, and Bengal Secret Consultations, 10 October 1776, IOL.

إليها عنّته. ومن جانبه، أنكر آصف الدولة كل اتهاماته بالعقم. وخلافاً لشهادة زوجته الأولى من النكاح شمس النساء، وآخرين في البلاط بعجزه عن إنجاب الذرية، فإن آصف الدولة أعلن مراراً بصورة رسمية أن وزير علي (١٧٩٧م ـ ١٧٩٨م) ابنه الأكبر من صلبه. وقد رتب لزواج وزير علي من بانو بيجم ابنة أحد رجال حاشية لكناو، ودفع به وليّاً لعهده.

وبعد مضي بضعة أشهر من وفاة آصف الدولة، وتولية وزير علي، عزلته شركة الهند الشرقية الإنكليزية مدعومة بائتلاف من رجال الحاشية في عاصمة أوذه؛ وهذا لأن وزير علي كان قد انتهج سياسات لا تتواءم مع مصالح الشركة. لكنها لم تخلعه من منصبه على هذا الأساس، وإنما استعملت شرعيته المزعومة كمبرر، معتمدة في ذلك على الشائعات الشهيرة عن عنّة آصف الدولة.

وفي منصب وزير علي، عينت الشركة سعادت علي خان (١٧٩٨ ـ ١٨١٤م)، وهو أخ أصغر للراحل آصف الدولة. عاش سعادت علي خان ما يربو على العقدين بالمنفى تحت الحماية البريطانية. وبينما كان في المنفى، قبله المسؤولون البريطانيون ضيفاً على المآدب الاجتماعية، وأظهر شخصية أخلاقية، ومرونة سياسية حازت قبولاً لدى البريطانيين.

الزواج والمكانة في بلاط أوذه بالقرن الثامن عشر

على النقيض من أول ثلاثة حكام لأوذه، عُرِف باقي حكام أوذه برعايتهم للفنون الراقية دون أن تكون لهم إنجازات في ميادين المعارك، أو في خدمة الإمبراطورية المغولية. وبحلول أوائل القرن التاسع عشر، أكد البيت الحاكم لمدينة أوذه بصورة خاصة على توارث الحكم، وذلك بتوسيع نطاق المراسم في بلاطهم. وقد أصبح هذا الاتجاه أكثر وضوحاً، لا سيما تحت حكم غازي الدين حيدر (١٨١٤م ـ ١٨٢٧م). فبدلاً من كونه وزيراً للإمبراطورية المغولية، وهي علاقة خدمية وإن كانت قد ظلت اسمية فقط لمدة خمسة عقود، نصب نفسه إمبراطوراً. وتوج غازي الدين حيدر نفسه إمبراطوراً (بادشاه) في عام ١٨١٩م بدعم محدود من شركة الهند الشرقية على انفصاله عن الإمبراطور المغولي. ولم ترفع ادعاءاته الإمبراطورية من قدره وحده، وإنما أعلت أيضاً من شأن زوجاته الكثيرات. على سبيل

المثال، لا الحصر، تلقبت زوجته الأولى بـ«بادشاه بيجم»؛ أي الإمبراطورة(٢٢).

وكذا تغيرت استراتيجيات الزواج أيضاً لتعكس المكانة الجديدة كحكام وارثين لمدينة أوذه؛ ونظراً لأن البريطانيين زادوا في عزل حكام أوذه عن التعاطي السياسي مع غيرهم من الحكام الهنود الآخرين، أصبح من الصعب الترتيب لزيجات تحالف سياسي للأسرة الحاكمة(٢٣). ومن ثمّ، عاد أقارب الحكام ذكوراً وإناثاً بصورة كبيرة إلى استراتيجية الزواج المحافِظة بتزويج أبناء العائلة من داخلها، وذلك للمحافظة على نقاء أنسابهم كما فعل أسلافهم الأولون في إيران. على الرغم من ذلك، عندما التجأ فرع من العائلة الإمبراطورية المغولية إلى مدينة لكناو، وقبلوا مرتباً من حاكم أوذه، تعرضوا لقهر استراتيجية زواج عدوانية فرضها عليهم بلاط أوذه.

من جانبه، رتب غازي الدين حيدر لزيجتين لحمل العائلة الإمبراطورية المغولية على الاعتراف بوضعه الجديد. ففي البداية، أُجبِر أخو الإمبراطور المغولي سليمان شوكوه - وقد كان يعيش في لكناو مع عائلته - على تقديم واحدة من بناته، وهي سلطان بيجم، لتتزوج من ولي عهد أوذه(٢٤). وحيث

(٢٢) Abd al Ahad, *Tarikh-i Badshah Begam*, translated by Muhammad Taqi Ahmad (Allahabad: Indian Press, 1929), and Santha, *Begums of Awadh*, pp. 105-179.

(٢٣) ومنذ بداية الربع الأخير في القرن الثامن عشر حتى ضمت الشركة الإقليم لها في عام ١٨٥٦م، عزلت الإقليم عن العالم تدريجياً. فبدءاً من عام ١٧٩٨م، كانت الاتصالات بين حاكم أوذه وبقية حكام الهند أو غيرهم لا بد أن تمر على مسؤولي الشركة. وفي عام ١٨٠١م، أجبرته الشركة على أن يتخلى عن سيادته على نصف أراضيه؛ لتصير أوذه محاطة من جوانبها الثلاثة بأقاليم تحت سيطرة الشركة، ويحدها من الجهة الرابعة إقليم نيبال. وبحلول عام ١٨٥٣م، أجبرت الشركة حاكم أوذه على سحب آخر مبعوثيها الدبلوماسيين خارج الإقليم. انظر: C. U. Aitchison, comp., *A Collecton of Treaties, Engagements, and Sunnads Relating to India and Neighboring Countries*, 14 vols. (Calcutta: Foreign Office Press, 1876), vol. 2, and Resident to King of Oudh, 10 August 1853, India Political and Foreign Consultations, 26 August 1853, No. 52. IOL.

(٢٤) Lord Hastings, "Summary of Operations in India," in: Great Britain Parliament, *Parliamentary Papers* (Commons), 1831-1832, vol. 8, "Report of the Select Committee," 4: 110; Kamāl al-Dīn Ḥaydar, *Tarīkh-i Awadh*, 2 vols. (Lucknow: Nevil Kishore, 1907), vol. 1, pp. 245-246; Resident to Secretary to Government Political Consultations, 3 January 1822, no. 23.
وسيشار إليها فيما بعد بالأحرف BPC. انظر أيضاً: Secretary to Government to Residents, 3 February 1822, BPC, 3 February 1822; King of Oudh to Resident, 9 February 1822, BPC, 3 Februray 1822; King of Oudh to Resident, 9 February 1822, BPC, 5 July 1822, no. 71; Resident to =

إن العائلة الإمبراطورية المغولية تبعاً لهذا قدمت إحدى بناتها عروساً للعائلة الإمبراطورية في أوذه، فلم يكن بوسع أحد أن ينكر تساوي مكانة العائلتين، أو تفوق الأخيرة على الأولى مكانةً، فقد زُوِّجت ابنة سليمان شوكوه من أحد رجال الحاشية ذوي الرتبة الدنيا. وعلى الرغم من اعتراضات العائلة الإمبراطورية المغولية - التي ذهبت سدىً - على هذه الإهانات الشديدة، فإن هذه الزيجة تمت على الوجه الذي خطط له(٢٥). أما وقد استخدم بلاط أوذه عائلة سليمان شوكوه بهذه الطريقة؛ ليبرهن بطريق الزيجات الدنيا ضَعف مكانة العائلة الإمبراطورية المغولية، فقد طرده البادشاه نصير الدين حيدر (حكم ١٨٢٧م - ١٨٣٧م) - زوج ابنته - وعائلته من لكناو فيما بعد(٢٦).

بفضل النتائج الناجحة لمثل هذه الزيجات مع العائلة الإمبراطورية المغولية، تخلى حكام أوذه عن التحالفات السياسية القائمة على الزواج كوسيلة لرفع مكانتهم. أما وقد أصبحوا أباطرة، فلم يكن من حاجة كبيرة لتحسين مكانتهم على نحو أكثر من هذا، فباعتبارهم أعلى حكام الهند مكانة - على الأقل في القوائم الرسمية التي أصدرتها إدارتهم - لم يكن من العائلات من يضاهيهم ليتحالفوا معهم لتحسين مكانتهم(٢٧). وعوضاً عن الاستراتيجية السابقة، أصبحوا يتزوجون من المستويات العليا في حاشيتهم. وعلى النقيض مما كان عليه الوضع السابق، صار جلب امرأة للعائلة الإمبراطورية في أوذه للنكاح، أو المتعة أو زواج المحفة، حتى كمحظية وسيلة رجال الحاشية، ووجهاء مدينة أوذه لنيل الحظوة، والترقي بينهم(٢٨).

= Secretary to Government, 9 Septemper 1823, BPC, 3 October 1823, no. 23; King of Oudh to Resident, 2 Muharram 1239 H., BPC, 3 October 1822, no. 23, IOL, and Santha, *Begums of Awadh*, pp. 206-208.

(٢٥) Resident to Seretary to Government, 14 May 1824, BPC, 28 May 1824, no. 7. Shooka from King of Delhi to Sir Charles Metcalfe, received 16 January 1826, BPC, 3 February 1826, no. 14; Resident to Secretary to Government, n.d., BPC, 28 March 1826, no. 26; Mirza Soleman Shokoh letter, received 3 July 1828, BPC, 1 August 1828, no. 17, IOL.

(٢٦) Resident to Secretary to Government, 20 June 1828, BPC, 1 August 1828, no. 13; Resident to Secretary to Government of India, Foreign Department, 20 October 1851, India Political and Foreign Consultations, 19 December 1851, no. 115, IOL.

(٢٧) *Lucknow Almanac for the Year 1849*, translated by Syed Kamal Uddin Hyder (Lucknow: H. M. Press, 1849), p. 46.

[النص مكتوب باللغتين الفارسية والأوردية، وصفحة الغلاف مكتوبة باللغة الإنجليزية].

(٢٨) ومن الأهمية بمكان أن نذكر أن الوزير الأول الوحيد الذي ظل في منصبه طيلة عهد حاكم =

وعلى الرغم من أنه كان بإمكان بعض النساء اللاتي تزوجن من الأسرة الحاكمة في أوذه أن يَحُزن نفوذاً هائلاً، كان يتوجب عليهن أن يمارسنه عن طريق الحاكم، أو أحد أقاربه الذكور بدلاً من أن يمارسنه على نحو مباشر. وقد أبقى البريطانيون حاكم أوذه في حالة اعتماد دائم على ممثلهم السياسي المقيم الذي يشرف على دولة أوذه بأكملها، ويسيطر فعلياً عليها.

وفي أوقات الخلافة خاصة، كانت النزاعات تنشب بين أطراف العائلة الحاكمة حول المرشح الذي يستحق التتويج. فعلى سبيل المثال، في عام ١٨٣٧م، حاولت الإمبراطورة بادشاه بيجم أن تُنصِّب حفيدها المفترض فريدون بخت حاكماً على أوذه. ورغم أن تحالفها استولى على بهو الاجتماع، ووضع مرشحها حديث السن على العرش، فإن البريطانيين لجؤوا لاستخدام القوة لطردهم، وأكدوا على أن فريدون بخت لم يكن ابناً من صلب الراحل نصر الدين حيدر، حتى إن كان كذلك، فهو ابنه من محظية حقيرة، لا من زوجة منكوحة نكاحاً شرعيّاً. وبسبب معارضة بادشاه بيجم للشركة على شتى الأصعدة، أرسلتها الشركة فيما بعد مع حفيدها هذا إلى المنفى.

عقب ذلك، نصب البريطانيون محمد علي شاه (١٨٣٧ ـ ١٨٤٢م)، وهو الأخ الأكبر للحاكم الراحل[٢٩]، محل مرشح بادشاه بيجم. وفقدت زوجته الأولى جهان آرا بيجم بحلول هذا الوقت جلّ نفوذها على زوجها المسنّ، لكنها استعادته خلال عهدي ابنها وحفيدها. فبعد أن ورث ابنها أمجد علي شاه (١٨٤٢ ـ ١٨٤٧م) عرش أوذه، عينت جهان آرا بيجم الكثير من الذين شغلوا مناصب إدارية في أوذه بالتحالف غالباً مع زوجة أمجد علي

= لعوض كان صهراً للحاكم. وبعد سلسلة من المفاوضات التي باءت بالفشل مع أبناء عمومته، تزوج الأمير واجد علي شاه الذي صار الإمبراطور الأخير لأوذه (١٨٤٧ ـ ١٨٥٦م) من ابنة علي نقي خان، وهو أحد رجال الحاشية المقربين، وقريبه من درجة بعيدة، أو ابن أخته. وبعد تنصيبه، عين واجد علي شاه حماه وزيراً لمملكته رغم عدم امتلاك الرجل لأيّة خبرة إدارية. ورغم القيود التي وضعتها الظروف السياسية على هذا الوزير، فإنه ظل وزيراً خلال إلحاق أوذه بالشركة في عام ١٨٥٦م. حتى بعد خلع ونفي حاكم أوذه، ظل حموه وزيراً للملكة.

(٢٩) Safi Ahmad, *Two Kings of Awadh: Muhammad Ali Shah and Amjad Ali Shah* (Aligarh: P.C. Dwadash Shreni, 1971).

شاه الأولى نواب تاج آرا بيجم؛ فضمنتا سوياً توريث العرش لواجد علي شاه (١٨٤٧ ـ ١٨٥٦م) ابن نواب تاج آرا المفضل. وقد أثبتت نواب تاج آرا بيجم أيضاً قدرتها على الترتيب لنكاح ابنها الأول من امرأة مفضلة لديها؛ وهي نواب خاص محل، التي عُرِفت أيضاً باسم نواب بادشاه محل عَلَم آرا[٣٠]. على هذا النحو، حازت النساء الرئيسات في بلاط أوذه نفوذاً كبيراً في البلاط، فصارت جهان آرا، باعتبارها زوجة أولى للإمبراطور، ثم أرملة إمبراطور، ومثيلاتها متحكماتٍ إلى حدّ كبير في اختيار نساء الجيل التالي.

من وجهة نظر معظم المسؤولين البريطانيين، جسد واجد علي شاه أقصى درجات الإفراط الجنسي في بلاط أوذه. فتسرد تقارير هندية وبريطانية كثيرة العدد الكبير لحريمه، وتصف كيف كان قصره يعج بالمحظيات، وهو القصر الذي أسماه بـ«پَرى خانه»؛ أي «بيت رقيقات الجنّ». وبالطبع، جعل واجد علي شاه مسؤولية إدارة هذا القصر تحت تصرف زوجته الأساسية نواب خاص محل لفترة من الوقت. وأنشأ واجد علي شاه أيضاً فريقاً من المجندات، وكلف نفسه مسرة تصميم مناورات عسكرية مبتكرة لهن خاصةً[٣١]. وتنسب الروايات الشهيرة إلى واجد علي شاه عدداً من النزوات التي تمتع فيها بالخيالات الجنسية الذكورية؛ ففي واقعة رُوي أنه «تسلق درجات بركة سباحته على نهود العذارى المتعريات»[٣٢]. وإضافةً إلى هذه التهم بالشهوانية الجنسية، اتهمه نقاد كثر بالتخنث، والتشبه بالنساء[٣٣]. وفي عام ١٨٥٦م، عزلت الشركة واجد علي شاه بناءً على كثير من التهم بانحلاله، إضافةً إلى الادعاء بعدم كفاءته كحاكم.

وبعد أن أودعت الشركة واجد علي شاه منفاه بـ«كلكتا»، ظلت الصورة التي بثها الهنود والبريطانيون عنه محكومة بنساء بلاطه. وذهبت والدته نواب تاج آرا بيجم إلى لندن لتعرض مصالح الأسرة على الحكومة الإنكليزية

---

(٣٠) G. D. Bhatnagar, *Awadh under Wajid Ali Shah* (Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1968), and Santha, *Begums of Awadh*, pp. 209-218.

(٣١) انظر الفصل التاسع عشر من هذا الكتاب.

(٣٢) Ahmed Ali, *The Golden Tradition* (New York: Columbia University Press, 1973), pp. 212-213.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

والملكة، وقد توفيت في باريس في طريقها إلى مدينة كربلاء الشيعية المقدسة عام ١٨٥٨م. ترك واجد علي شاه كثيراً من الزوجات من غير النكاح الشرعي خلفه في لكناو، وكانت إحداهن، وتدعى حضرة محل، محظية، ثم أدخلت إلى الـ«پَرى خانه» الخاصة بواجد علي شاه. وعندما أنجبت له ولداً؛ وهو «برجيس قدر»، جعلها زوجة رسمية له بزواج المتعة. وفي عام ١٨٥٧م، في أثناء العصيان المسلح ضد البريطانيين في أوذه، نصبت ابنها حاكماً على أوذه ليكون نقطة انطلاق للذين يعارضون البريطانيين[٣٤]. وبينما ندد البريطانيون بهذا العصيان، ومجّده القوميون الهنود، برزت حضرة محل رمزاً قيادياً، في حين هُمِّش دور واجد علي شاه الذي أظهر ولاءه للبريطانيين، ولكنهم سجنوه في كلكتا في أثناء المعركة.

تغيرت استراتيجيات الزواج لدى الأسرة الحاكمة، ومكانة النساء في الأسرة إذاً بتغير الأوضاع والمواقف السياسية، فتمكّنت النساء من الاستحواذ على السلطة والنفوذ بعدة وسائل، على الرغم من كون النكاح الشرعي أكثر هذه الوسائل نجاحاً؛ لكن خارج عاصمة أوذه ظهر عالم مختلف تماماً.

العوالم المنفصلة لريف أوذه

تشارك العالم الثقافي لبلاط أوذه، وعالم الرعية قدراً بسيطاً من الخلفية أو التكوين أو المصالح، فقد سيطرت عشائر الهندوس من ملاك الأراضي على ريف أوذه، وبنى السواد الأعظم منهم نفسه في أوذه قبل مقدم سعادت خان ـ مؤسس العائلة الحاكمة ـ إليها في عام ١٧٢٢م[٣٥]. بهذا الشكل، كانت أوذه موطنهم منذ زمن بعيد قبل دخول أسرة أوذه الحاكمة إليها، فبدا الإقليم بأعين ملاك الأراضي موطناً، في حين عَدّته الأسرة الحاكمة مقرّاً لبلاطها فحسب.

---

(٣٤) Santha, Ibid., pp. 227-266.

(٣٥) تراوحت النسبة بين ٧١ في المئة و٨٦ في المئة من ملاك الأراضي الواقعة في أوذه من الهندوس قبل عام ١٧٢٢م. وقد جُمعت هذه الأرقام من داروغا حاجي عباس علي. انظر: Darogha Haji Abbas Ali, *An Illustrated Historical Album of the Rajas and Taaluqdars of Oudh* (Allahabad: [n. pb.], 1880).

ولتوصيف رؤية الراجبوت للعالم، انظر: John T. Hitchcock, "The Idea of the Martial Rajput," *Journal of American Folklore*, vol. 71 (1958), pp. 216-223.

تباين تركيب سكان الإقليم، وكذا البلاط أيضاً إلى حدٍّ كبير، فعلى حين سيطر الشيعة على إدارة الدولة، وبلاط العاصمة، فإنهم لم يشكّلوا سوى عدد قليل جدّاً من سكان الريف. وباستثناء الشيعة في المناطق المحيطة بالعاصمتين فايز آباد ولكناو، لم يشكّلوا أكثر من اثنين بالمائة من السكان في أوذه طبقاً لتعداد للسكان[٣٦]. وعلى الجانب الآخر، لم تنضم أيٌّ من العائلات المالكة للأراضي للبلاط، أو للهيئة الإدارية لمدينة أوذه بالفعل، إلا أن بعض الإداريين استغلوا نفوذهم ليستحوذوا على ملكية بعض الأراضي.

كان ملاك الأراضي عادة من الراجبوت أو البراهمة البوميهار. وقد بسطوا سلطانهم المحلي بناءً على أواصر القرابة مع القرويين الذين يعيشون على ملكياتهم، وأعرافهم الدارجة على خدمة ملاك الأراضي. واعترف ملاك الأراضي هؤلاء عامة بسلطان الإمبراطور المغولي، وسلطان وكيله من نواب أوذه في تحصيل الدخل من الأراضي، إلا أن حقوق الملكية للأراضي لم تعتمد على الإطلاق على دعم الإمبراطور. وعلى النقيض من ذلك، كانت مسألة تحصيل دخل الأراضي مصدراً لنزاع متكرر بين الملاك والإدارة التابعة للنواب، فمقدار الدخل المدفوع، ومدى سلطة مالك الأرض المحلية في مقابل سلطان إدارة النواب ظلت مثار مفاوضات مضنية بينهم. وغالباً ما كانت تلك المسائل تتقرر سنويّاً بناءً على نتائج النزاع المسلح. وقد تمكّن أحد الملاك الكبار، ويدعى «تَعَلُّقْدَار»، من حشد دعم عسكري من القرى التي في ملكيته يقارب حجم قوات المسؤول عن جباية الدخل منه. وكانت الإدارة الإقليمية تبذل مجهوداً مكثفاً لطرد حتى أكبر الملاك من أرضه، إلا أن المعارضة شبه المتحدة من التعلقداريّين، وموسم الزراعة القصير بسبب ظروف المناخ، والحاجة لجباية الدخل بعد الحصاد مباشرة، وعناد ملاك الأراضي الذي تحميه حصونهم الطينية الحصينة، والمحاطة بغابات الخيزران

---

(٣٦) Edmond White, *Report on the Census of the N.- W. P. and Oudh and of the Native States of Rampur, and Native Garwhal Taken on the 17th February 1881* (Allahabad: North West Provinces and Oudh Government Press, 1822).

التعداد الأول هو الذي لم يحدد عدد الشيعة. انظر: J. Charles Williams, *The Report on the Census of Oudh*, 2 vols. (Lucknow: Oudh Government Press, 1869).

غير القابلة للاختراق، ودعم القرى المجاورة لهم - أدى إلى عدم تمكّن الإدارة من التنكيل سوى بالقليل منهم كل عام؛ لذا فرّ معظم ملاك الأراضي من الإكراه المباشر، وتمكنوا من التفاوض بشأن المبالغ التي يدفعونها من موضع قوة. ولكن ظل ملاك الأراضي بوجه عام على شقاق مع الإدارة، مع اعترافهم بسيادة المغول، وسلطان واليهم عليهم.

من ناحيتهم، أبدى أعضاء بلاط أوذه قدراً مماثلاً من الكراهية إزاء ملاك الأراضي في الإقليم. ونادراً ما غامر ملاك الأراضي بالتوجه إلى عاصمة أوذه؛ خشية أن يؤخذوا رهائن حتى يدفعوا المال المطلوب. على الجانب الآخر، تجنب صفوة المدينة الذهاب إلى الريف[٣٧]، فباستثناء الأفراد المسلحين الذين كانوا يذهبون لصيد النمور، أو ممارسة أيٍّ من الألعاب الأخرى، لم يكن كبار المسؤولين في العاصمة أوذه ليغامروا بالخروج من العاصمة إلا حال إحداق الأخطار بهم[٣٨].

وأدى افتقاد التعاطف، أو الخلفية الثقافية المشتركة بين رجال الحاشية وملاك أراضي أوذه عامةً إلى الحيلولة دون التواصل الاجتماعي والتزاوج بينهم، إلا في حالات نادرة يبذل فيها أحد الملاك جهداً استثنائياً ليتبنى ثقافة البلاط، كان يحدث تواصل اجتماعي. وفي إحدى هذه الحالات النادرة، اعتنقت عائلة من عائلات ملاك الأراضي المذهب الشيعي لتشترك في ثقافة البلاط، وكانت النتيجة صراعاً طويلاً ومدمراً بين أبناء الثقافتين المتباينتين. فقد زار راجا «نانبارا» لكناو مرات عدة على نحوٍ مكّنه من اتخاذ واحدة من المحظيات المميزات في المدينة زوجةً ثانيةً له؛ وهي امرأة كانت في السابق من المقربات إلى بادشاه أوذه نفسه. وعندما توفي الراجا بعد فترة وجيزة من

---

(٣٧) مالك الإقطاعية الذي دخل لكناو -وندر وجود مثله- حاول أن يضمن أمنه بالحصول على ضمانات من الأفراد ذوي النفوذ في البلاط؛ فقد كان ملاك الأراضي يُضربون ويُعتقلون، ويُقتلون إن وجدوا في العاصمة. انظر: Resident to Secretary to Government in the Secret Department, 1 May 1833, Foreign Secret Proceedings, 16 May 1833, no. 2, and Resident to Government of India with the Governer General, 23 February 1849, Foreign Political Consultations, 21 April 1849, no. 108, National Archives of India, New Delhi.

(٣٨) وبعض الروايات باهرة، وربما تكون خيالية عن نهب جموع النبلاء من لكناو، وقد رواها ملاك الأراضي، انظر: Knighton, *Private Life of an Eastern King together with Private Life of an Eastern Queen*, pp. 76-78.

الزواج، حشدت الزوجة الشيعية الشابة دعم رفاقها القدامى لتستولي على إقطاعية نانبارا، في حين حشدت زوجة الفقيد الأولى، وهي سُنِّيَّة، دعم الإداريين المحليين للإقطاعية، ومعظم ملاك الأراضي المجاورين الذين اتحدوا لدحر قوات الأرملة الشابة. وخلال الفترة التي نشب فيها الصراع، دُمرت الإقطاعية. ولم تستقر الأمور ثانية إلا بعد التوصل إلى تسوية تقضي بتولية رضيع قريب للراجا الفقيد على الإقطاعية، وإحالة الأرملتين إلى التقاعد(٣٩). ومن ثمّ، نتيجة للتباعد الثقافي الهائل بين عالمي الريف والبلاط، لم يفلح التزاوج في التوفيق بينهما، بل نجم عنه عداوة بدلاً من أن ينجم عنه تحالف سياسي. وقد نأى حكام أوذه، وربما رجال حاشيتهم أنفسهم، عن العلاقات القائمة على النكاح من سكان الإقليم الذي حكموه.

المرأة والنسوية في ثقافة أوذه النخبوية بالقرن التاسع عشر

خلال القرن التاسع عشر، عزلت شركة الهند الشرقية الإنكليزية بلاط أوذه عن المشاركة في السياسة خارج الدولة، بل تدخلت تكراراً وغالباً بصورة عشوائية في الشؤون الداخلية لإدارة أوذه. وفي هذا السياق، كرس بلاط أوذه قدراً كبيراً من طاقته للإفصاحات الفنية الأدبية والدينية وغيرها، والتي جاءت غالباً في صورة موضوعات متسمة بالنسوية. ويُدين كل المؤرخين الأوروبيين والهنود، ومن ضمنهم المتعاطفون مع ثقافة أوذه، إقحام النماذج النسوية، وعَدُّوها دلالة على الضعف الأخلاقي المتفشي في العاصمة وحاكمها.

جعل بلاط لكناو من تفسيراته الخاصة للتقاليد الشيعية مصب تشديداته الثقافية والدينية، فجاء قدر كبير من هذا التعبير من طريق بعض النساء، أو رجال يتقمصون أدواراً أو أصواتاً نسوية. على سبيل المثال، كوسيلة لإظهار إخلاصهم للأئمة الاثني عشر لدى الشيعة الإمامية، أنشأت السلالة الحاكمة لأوذه بقيادة أول إمبراطورة لأوذه بادشاه بيجم احتفالية تدعى اليوم السادس

(٣٩) Benod Chandra Goshal, *Some Notes on Raj Nanpara or the Tragic Story of the Premier Mohamedan Estate in Oudh* (Lucknow: Anglo-Oriental Press, 1819), and Resident to Secretary to Government, Foreign Department, 6 February 1855, India Political and Foreign Consultations, 28 December 1855, No. 307, IOL.

لمولد الإمام صاحب الزمان؛ فاستدعت البنات الجميلات من عائلات السادة ـ والمفترض أنهن من نسل النبي محمد ـ واختارت اللواتي لم يقربهن رجل ليلعبن دور أمهات الأئمة. فأدت العذارى على نحو التفصيل مولد كل من الأئمة الاثني عشر، بما في هذا المظاهر الاحتفالية التي تصاحب مولد أحد الأبناء في العائلات النبيلة في لكناو[٤٠].

ونظراً لعدم اكتفائه بدور الرعاية غير المباشرة للأئمة، لعب الإمبراطور نصير الدين حيدر (١٨٢٧م ـ ١٨٣٧م) «دور حبلى أتاها المخاض، مضطجعة في غرفتها، وقد رسم بأفعاله وسلوكه آلام الولادة، وأنجب ولداً خياليّاً أقيمت له احتفالات اليوم السادس لولادته، والتزموا بالاغتسال بالطريقة المعتادة. وقد كان هناك العديد من هذه الاحتفاليات على مدار العام، حتى إن الملك لم يكن يفرغ منها طوال العام»[٤١]. بهذا الشكل، تحولت محاكاة الأمومة لتصبح وسيلة للرجال للتعبير عن تدينهم.

ولم يَقصُر حكام أوذه تعبيرهم عن تدينهم على المذهب الشيعي، بل شاركوا في التعبير عن المذاهب الأخرى السائدة إقليميّاً. ففي أثناء حكم واجد علي شاه، صارت المسرحيات الدينية التعبدية القديمة القادمة من ماتورا وبراج، وهي مناطق تقع جنوب غربي أوذه، وكانت تحمل اسم «الرَهَس»، ذائعة ومعروفة، خاصة في لكناو. وفي هذه المسرحيات الدرامية الموسيقية، ترقص النساء في دور راعيات البقر اللاتي يقعن في حب الإله الهندوسي كريشنا. وقد رُوي مراراً أن واجد علي شاه نفسه قد ارتدى زي كريشنا، ولعب مع نساء بلاطه اللاتي كنّ يرتدين زي راعيات البقر. وقد سارت على الدرب نفسه عائلات الصفوة[٤٢]. ورُوي أيضاً مراراً أن واجد علي شاه قد رقص مرتدياً ملابس النساء[٤٣]. وهذه البدع جلبت عليهم لعنات المسلمين الأكثر التزاماً، وجلبت عليهم أيضاً سخط البريطانيين، وهذا من جراء هرطقتهم، وتصويرهم الشخصي للمقدسات، وكذلك تخنثهم

(٤٠) Abdul Halim Sharar, *Last Phase of an Oriental Culture* (London: Paul Elek, 1975), p. 55.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٧، و Muhammad Sadiq, *History of Urdu Literature* (London: Oxford University Press, 1964), p. 118.

(٤٢) Sharar, Ibid., p. 146.

(٤٣) Ali, *The Golden Tradition*, pp. 212-213.

المفترض، وإفراطهم الجنسي[٤٤].

عوالم النساء

شكّلت عاصمة أوذه حلبة ازدهر فيها عددٌ من العوالم النسوية. فعلى شاكلة ما يجري في البيت الحاكم، كانت الأنساب أبوية ذكورية، تولد النساء منها، ثم تنتقل خارجها بالزواج، وتدخل إليه النساء الغريبات بالزواج أيضاً. وبعيداً عن حريم حكام أوذه، كانت هناك مقار العائلات ذات المكانة العالية، والمكانة المتوسطة، وهي العائلات التي كانت تفرض قيوداً إلى حدٍّ كبير على أجنحة الحريم. ففضلاً عن النساء، كان الطواشي، والأطفال الذكور، والخدم المسنون، والأقارب من الرجال هم الذين يتمكنون من الدخول إلى «مناطق الحريم»[٤٥]. وهذه المناطق «المعزولة» من المقار خلقت عوالم منفصلة هيمنت فيها النساء، ومن ثمّ تحولت إلى حصن رمزي لهن[٤٦]. وقد ربطت المحترفات والفنانات والخادمات هذه العوالم بالعالم الخارجي، فهي بالنسبة إليهن العوالم التي كنّ يجدن فيها متسعاً لأنفسهن يعملن فيه دون مزاحمة من الرجال.

ويمكن الاستدلال على عمل هذه العوالم المنفصلة في ضوء التأمل في صور التدين التي وصلت لذروتها في لكناو: مثل غناء المرثيات «سوز - خواني» soz-khwānī التي كانت تتناول ذكرى استشهاد الإمام الحسين وعائلته في كربلاء. وقد رعت مثل هذه الاحتفالات سيدات الصفوة الحاكمة، ومن أبرزهن باهو بيجم في شهر محرم[٤٧]. وأدت كثير من نساء الطبقات العليا

---

(٤٤) وعن الحاكم نصير الدين حيدر، كتب صادق يقول: «ولكونه متخنثاً بطبعه، فقد قضى وقته بصحبة النساء، وتحدث مثلهن، وارتدى أرديتهن». انظر: Sadiq, *History of Urdu Literature*, p. 118.

وقد اتفق معه شارار في أن نصير الدين حيدر «من استمرار مخالطته للنساء أصبح شديد التخنث، حتى إنه تحدث كالنساء، وارتدى مثلهن». انظر: Sharar, *Last Phase of an Oriental Culture*, p. 57.

(٤٥) ولرواية من أوائل القرن التاسع عشر عن حياة صفوة العائلات المسلمة في لكناو لامرأة أوروبية تزوجت من أوساطها، انظر: Meer Hasan Ali, *Observations on the Mussulmauns of India*, 2 vols. (London: Parbury Allen, 1832).

(٤٦) Hannah Papanek and Gail Minault, eds., *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia* (Columbia, MO: South Asia Books, 1982).

(٤٧) Sharar, Ibid., p. 148.

مراسم هذه الاحتفالات بأنفسهن ليحصلن بهذا على التقدير لتدينهن وموهبتهن. وكذا ظهرت طبقة من النساء الـ«سوز ـ خواني»، اللاتي كان بإمكانهن الدخول إلى تجمعات نساء الطبقات العليا، حيث لا يمكن للذكور الدخول(٤٨). ومن ثمّ، عنيت قيود الاحتجاب ـ التي استبعدت الرجال ـ بأن يكون للنساء اللاتي يُقِمن تلك المرثيات وغيرها من الفنون عوالمهن الخاصة التي تبزغ نجومهن فيها.

ظهر عالم للنساء مختلف كلية، ومرتبط بقوة بمدينة لكناو؛ وهو عالم المحظيات، فعاشت المحظيات في عالم شكلت فيه أنسابهن النسوية سواء كانت بيولوجية أم فنية أساساً لمكانتهن. وقد دخل الرجال عالمهن كرعاةٍ لهن، أو عشاق أو خدم، أو عازفين مرافقين لهن، أو أقارب بعيدين، أو عالات عليهن. إنه عالم أتى أفراده من بين أفقر الطبقات في الريف والمدينة، وأبناء المحظيات. وعلا شأن عدد منهن ليصنعن من أنفسهن فنانات مشهورات؛ خاصة كمغنيات أو راقصات، أو شاعرات، في حين صنعت أخريات من أنفسهن مالكاتٍ ثريات؛ لكن عاش معظمهن في وضع مادي غير مستقر.

وقد شجع سادة أوذه كثيرات من المحظيات على التحول إلى المذهب الشيعي بصرف النظر عن الانتماء الديني الذي ينتسبن إليه بالميلاد؛ فاعتراف الشيعة بزواج المتعة، الذي أضفى الشرعية على عدد من الزيجات المؤقتة القائمة على عقد محدد لفترة قصيرة، ساعد على إضفاء الشرعية على أسلوب حياة المحظيات. وبالعديد من السبل، حافظت المحظيات على ثقافة البلاط، وطورنها بتدريب الشباب والشابات على السلوك الرسمي الراقي، وقواعد السلوك الملائمة.

كان لعالم المحظيات تقسيماته الطبقية؛ فقد كان مقسماً تبعاً للعِرْقية «قوم» qawm، والأختية «برادري» (birādarī)، والطبقة الاجتماعية. وقد رُوي أن نساء الكنشاني Kaňčanī، اللاتي ينتمين في الأصل إلى طبقة الجاتي Ijāt القاطنة أعالي سهول نهر الجانج والبنجاب، قد أتين إلى أوذه في عهد شجاع الدولة، وأصبحن مشهورات كراقصات ومحظيات ذوات مكانة متدنية

(٤٨) Ali, *Observations on the Mussulmauns of India*, vol. 1, pp. 51-52.

نسبيّاً[٤٩]. وتألقت أيضاً طبقة أخرى من المحظيات والمغنيات، وهي الطبقة التي عُرفت باسم «چونا والى»؛ لأن بعضاً من أمهاتهن المؤسسات لطبقتهن كنّ يبعن الجير (الكلس). كما شكلت النساء الـ«ناجرني» مجموعة من أعلى طبقات المحظيات مكانة، وكنّ بالأساس مهاجرات من منطقة الجوجرات. وفي الغالب مالت المغنيات والشاعرات ـ اللاتي أبقين على احتشامهن في أثناء أدائهن هذه الفنون ـ إلى التسامي فوق مكانة الراقصات اللاتي كان عليهن شد الانتباه ببراعتهن الجسدية، وسَمَت الطبقتان كلتاهما فوق بائعات الهوى اللاتي كنّ يعرضن أجسادهن لقاء أجر.

كان عالم المحظيات واحداً من بضعة فضاءات مكّنت النساء من العمل على نحو مستقل نسبيّاً عن الرجال؛ كمالكات ومعيلات للأسر، وشاعرات مرموقات و/أو فنانات. وبينما أُقْحِمت كثيرات منهن في هذه الحياة بالمولد، أو قسراً، فإن أخريات قد اخترنها طوعاً. فمقارَنَةً بالحياة التعيسة، أو الحياة التي تُستغَل فيها النساء من زوج أو أصهار، أو تُنبذ كأرملة، رأت بعض النساء أن دخول مثل ذاك العالم مهنة قد يحصلن منها على الشهرة والثروة والرفقة الداعمة من غيرهن من النساء. كان هذا عالماً وجدت فيه السحاقيات والمُسترجِلات تسامحاً وقبولاً؛ عالماً بدت ـ لاحقاً ـ فيه دلائل جلية على المقاومة الثقافية من جانب المحظيات إزاء الرجال من سادة وخدم[٥٠].

الفنانون الرجال في هُويات نسائية

رأى كثيرون من رجال لكناو سحراً في عوالم النساء التي جرى إقصاؤهم عنها إلى حدٍّ كبير ما لم تربطهم بنساء هذه العوالم صلة قربى أو خدمة، أو ما لم يصلهم بهن عشقٌ أو رعايةٌ من جانب المحظيات؛ هو سحرٌ أذكاه منعٌ، فكانت المعشوقة موضوعاً ألفه كثير من الشعر والشعراء، وهذا على الرغم من أنه في العادات الشعرية، وتقاليد الصوفية جرى الجمع بين الله والمحبوب في بوتقة واحدة. ففي الشعر الفارسي مثلاً ـ حيث لا يجري

---

(٤٩) Sharar, Ibid., pp. 145-146.

(٥٠) Veena Talwar Oldenburg, "Lifestyle as Resistance: The Case of the Courtesans of Lucknow, India," *Feminist Studies*, vol. 16, no. 2 (Summer 1990), pp. 259-287.

التمييز نحوياً في النوع ـ تُركت هذه المسألة غالباً للافتراضات فيما إذا كان المحبوبُ اللهَ، أو رجلاً أو امرأة. والأمر نفسه ينطبق على الشعر الأوردي الذي شاع في أوذه على عهد النواب، وفيه غالباً ما كانت هُوية المحبوب غامضة سواء أكان المحبوبُ اللهَ، أم رجلاً أم امرأة. ومن ثمّ، يَحتمل الشعر المؤلَّف في عاصمة أوذه أحد تأويلين: فإما غاية الورع، وإما غاية الشبق (بوجهيه التباين والمثلية). ولم يقتصر شعر الرجال وغناؤهم على اتخاذ النساء وعوالمهن موضوعاً، بل التبس الفنانون من الرجال هُويات نسائية لغةً وثقافةً وملبساً.

من ناحية أخرى، طورت هذه العوالم المنفصلة للنساء مصطلحاتها وتعبيراتها الخاصة بها، وسُمِّيت اللهجة الأوردية التي استعملنها «رختي». على الرغم من ذلك، استخدمت النساء القلائل اللاتي أصبحن شاعرات مشهورات ضمائر المذكر في أشعارهن. على الجانب الآخر، جعل كثيرون من الشعراء البارزين المشهورين في لكناو الرختي لغة لشعرهم، بل لقد ارتدى بعضهم ملابس النساء أيضاً ليعبروا عن الحياة والحب بالطريقة التي رأوا أن النساء يمكن أن يعبرن بها[٥١].

وقد أصبح استعمال لغة الرختي، وتركيز الشعراء الرجال على عالم النساء، والمعاني الأنثوية المفترضة لهذه الأنماط الشعرية شديد الارتباط بمدينة لكناو. وهاجر كثيرون من الشعراء الذين اشتهروا في لكناو إليها، قادمين من أماكن أخرى، تشدهم في ذلك إليها الرعاية التي أغدقها سادات بلاط أوذه على الشعراء. ومن هؤلاء الشعراء «مير حسن» (١٧٤١م ـ ١٧٨٦م)، وهو شاعر من مدينة دلهي انتقل إلى لكناو، واستعمل التعبيرات النسوية في مَثنويّه «بناظير البدر المنير». عند التعمق بصورة كبرى في هذه الفكرة، نجد أن سعادت يار خان، واسمه المستعار رنجين (١٧٥٦م ـ ١٨٣٤م)، قد انتحل شخصية نسائية بعد أن هاجر إلى لكناو، واتخذ لنفسه اسماً نسائياً هو «أنواري»، وألف ديواناً أسماه **دِلبزير**، وهذا بجانب تأليفه للعديد من قصائد الغزل بلهجة الرختي. أيضاً، عندما كان يُلقي أشعاره، كان يرتدي أزياء النساء، ويتخلق بعاداتهن، ويُفترَض أن رنجين قد عمل

(٥١) Sharar, Ibid., p. 87.

بمجال وصف الأعراق بين المحظيات؛ جامعاً بذلك لهجاتهن وتعبيراتهن ليستخدمها في شعره[٥٢]. بوجه عام، استخدم شعراء آخرون، ومن بينهم نواب ميرزا شوق (توفي عام ١٨٧١م)، لغة النساء في أعمالهم. كان مير يار علي خان، واسمه المستعار جان صاحب الذي امتد عهده تقريباً ما بين ١٨١٨م ـ ١٨٩٧م، خليفة رنجين الأول، وقد كتب قصائد الغزل وغيره من أنماط الشعر بلهجة الرختي الأوردية. وبحسب عبارة ناقد مجموعة أعمال جان صاحب:

«كل ما يخص النساء من أعلى الطبقات الاجتماعية إلى سافلها أيّاً كان ما يفعلن أو يقُلن أو يفكرن فيه قد رواه جان صاحب. فالأمومة، والحب بين الإخوة والأخوات، وحب الزوجات، والشجار والجدال، وغيرة الضرائر، ومداهنة المحظيات، وحياة الأولاد وتعليمهم، واهتمامات الأسرة، واحتفالات الزواج، وثرثرة العاهرات، ومعاملة الخادمات العذارى والخدم، وعيادة المرضى، والحداد على الفقيد، والرقية، والتعويذات، والخرافات، والأزياء، والزينات، والتحف؛ باختصار عالم كامل من التفاصيل بُني عليها عالمهن»[٥٣].

وقد أدان النقاد الأدباء اللاحقون تركيز هؤلاء الشعراء الأورديين المفرط على عالم النساء، وذلك لما رأوه تشبهاً بالنساء، وكذلك لآثاره الأخلاقية على الرجال والنساء: «لو سمت لغة الرختي عن الفحش والتفحش، وتعاطت مع الفضائل والعفة، لصار الفن مثمراً إلى حدٍّ ما. لكنها أخفقت في هذا؛ فلطالما حادت الرختي عن صراط الثقافة والاعتدال. وعلى الرغم من أنها قد أضافت إلى اللغة، فإنها قد أساءت إلى الأخلاق»[٥٤].

إن ما يُعرَف باسم «مدرسة لكناو الشعرية» هو في حقيقة الأمر ليس مدرسة مميَّزة بوجه حاسم، وإنما مدرسة تتضمن بعض الخصائص الواسعة المرتبطة ببعض نقاد لكناو، وهذه الخصائص تميل إلى التركيز على النساء ـ

---

(٥٢) Sadiq, *History of Urdu Literature*, pp. 140-142.

(٥٣) Sayid Muhammad Mubin, *Tazkira-e-Rekhtī Ma-e Dīvan-i Jān Ṣāḥib* (Allahabad: [n. pb., n. d.]), pp. 59-60.

ورد في: Sadiq, Ibid., p. 143.

(٥٤) Sharar, *Last Phase of an Oriental Culture*, pp. 87-88.

لا سيما الجسد والزينة - لا على المواضيع الدينية البسيطة التي كانت موضع فخر من شعراء دلهي المنافسين. واشتهر هذا النمط اللكناوي بكونه أكثر فظاظةً ودنيوية؛ فالتعبيرات والمصطلحات النسائية المستخدَمة، وكذا الكلمات التي تصف لباس النساء وبيئتهن أيضاً مقترنة بنقاد لكناو. وبإيجاز شديد، فإن النقاد - هنوداً أو أوروبيين - يحقرون من شأن ثقافة لكناو بوصمها بالتخنث(٥٥).

واتسمت حياة النساء في لكناو بوجود أشكال من الرقص فيها، بل كذا كانت الحال مع الرجال الذين يقلدون النساء. ومن بين طبقات النساء الفنانات كانت طبقات دومني وميراتسني وجاجني، وكلٌّ منها ابتدعت طرقها الخاصة بها. وأرست كلٌّ من هذه الطبقات أدواراً محددة في الحياة الرسمية في أوذه داخل عوالم النساء، لا سيما في أوقات الاحتفالات كحفلات الزفاف(٥٦).

بينما عجز الرجال عن متابعة كل أنواع الراقصات، فقد شاهدوا المحظيات والفنانات الأخريات، أو الرجال الذين يقلدون النساء. وقد شكّل الشباب الذين كانوا يتسمون بالشَّعر الطويل، والإيحاءات المثيرة فِرَق الكاثاك الهندوسية، والبهاند الكشميرية المسلمة في عروضهم(٥٧). ومن ثمّ، في لكناو، ظهرت النساء والنسوية في عدد من الأدوار الثقافية المتباينة.

خاتمة: النساء والنسوية وثقافة لكناو الرفيعة

لقد أصبحت الموضوعات المتعلقة بالنساء والنسوية تحتل مكانة بارزة في البلاط، وفي ثقافة النخبة لعوض تحت حكم النواب. وعلى مر تاريخ حكمهم الطويل لمدينة أوذه، نشر النواب عدة استراتيجيات للزواج. وفي الأوقات التي نعمت فيها الأسرة الحاكمة بالاستقرار الاجتماعي، اعتمدت تزويج الرجال بنساء من الأقارب؛ وذلك للمحافظة على مكانتها. ولدى ارتقاء العائلة في مستويات السلطة، امتدت أواصر النسب إلى خارجها لتقبل

---

(٥٥) Petievitch, *Assembly of Rivals*, pp. 14 and 84-85.

(٥٦) Sharar, Ibid., p. 145.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٤١ - ١٤٣.

نساء عائلات أخرى، أو تتيح لنسائها الزواج من العائلات التي تريد التحالف معها سياسياً. وفي حالات زواج أفراد العائلة من نساء أدنى مكانةً اجتماعيةً، كانت المكانة الاجتماعية للعائلتين كلتيهما تتحدد في ضوء هذه الزيجة. ومثل هذا الترتيب في المنازل تطلّب مفاوضات مبدئية مضنية، وغالباً ما نجم عنها روابط عائلية داخلية صعبة تؤثر بشكل قوي في العروس التي تركت عائلتها لتقيم في كنف عائلة زوجها كفرد ذي طبقة اجتماعية أقل.

وقد حازت بعض هؤلاء النساء ـ ما إن دخلن بالزواج في سلالة النواب الحاكمة ـ سلطاناً عظيماً، ماليّاً وسياسيّاً، على أوده، وعلى علاقاتها بالشركة الهندية الشرقية الإنكليزية. وقد أثر نوع زواج كل زوجة ـ نكاحاً كان، أو متعة، أو زواج محفة ـ بقوة في مكانتها. وكان أكثر النساء نفوذاً على الدوام هن مَن كنّ زوجات من نكاح شرعي أساسي، ونجحن في أن يصنعن من أنفسهن أمهات وجدات للحكام الوارثين لحكم أوده. ومن داخل الحريم، اعتمدت نساء الصفوة على علاقاتهن الشخصية ـ لا سيما كبنات أو زوجات ـ بالنواب، وعلى العدد الكبير من العاملين بمنازلهن، وعلى أموالهن الخاصة بهن في مباشرة أعمالهن.

وقد كانت ثقافة ريف أوده منفصلة كلية عن عالم العاصمة، فكانت السيطرة في الريف لملاك الأراضي، وغالبيتهم من الهندوس. وقد اعتمد هؤلاء الملاك أيضاً علاقات الزواج لإقامة تحالفات سياسية داخل أوده وخارجها. على الرغم من ذلك، فإن السمة الشيعية لبلاط أوده، والأعراف الإقليمية القوية لريفها ـ إضافة إلى المصالح السياسية والاقتصادية المتنافسة ـ وسَّعت الهوة كثيراً بين العاصمة والريف؛ فقد نجمت عن الزيجات القليلة نسبياً التي عُقدت بين صفوة عائلات العاصمة ونظيراتها من عائلات الريف عداوات بدلاً من أن يكون نتاجها التحالفات.

وازدهرت في عاصمة أوده عوالم نسائية متنوعة، فقد صنع الحريم منازل منفصلة لكل من رجال الصفوة ونسائها. وفي الأخيرة، ازدهرت للنساء ثقافتهن الغنية، حيث وجدت المحترفات والفنانات لهن فيها مهناً. وعمل الخدم همزة وصل بين نساء الحريم والعالم الخارجي.

وكذا طورت المحظيات بمختلف أنواعهن ومنازلهن أيضاً ثقافة منبنية

على نسب الأمومة، ومميزة وراقية في عاصمة أوذه. وبينما كان للقليل من المحظيات ممتلكات كافية ليكون لهن استقلالهن الاقتصادي، فقد ظل معظمهن عالة على سادتهن من الرجال أو الجمهور، وهذا بصرف النظر عن قدر مقاومتهن للهيمنة الثقافية الذكورية. ومن هذه العوالم النسائية ـ صفوةً وعامةً ـ، نشأت لهجة جديدة بمصطلحات خاصة تلائم اهتماماتهن وثقافتهن المبنية على الأنساب الأمومية.

أثبتت العوالم النسائية جاذبيتها الشديدة للكثيرين من حكام لكناو وفنانيها. ووجَّه كثيرون من الرجال تعبيراتهم الدينية والفنية تجاه عوالم النساء، بل استخدم بعض الرجال علناً لغة النساء وسلوكياتهن.

وأصبح لعالم النساء وزنه الثقيل حقيقةً؛ ففي القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر، وصف بعض الكتّاب الهنود عالم المحظيات بلغة رهيفة كستها الرومانتيكية[٥٨]. على صعيد آخر، بالمقابل، انتقد نقاد هنود وبريطانيون كثيرون حكام أوذه وثقافتها لسوء استغلالهم للنساء، أو «تخنثهم»، أو لكليهما معاً. وقد استخدم البريطانيون هذه الانتقادات المبنية على النوع في محاولة لتبرير عدد من السياسات العدوانية التي كانوا ينتهجونها تجاه أوذه، والتي وصلت في ذروتها إلى الانتداب البريطاني على أوذه نفسها.

بعد أن عزلت الشركة أسرة النواب من الحكم، وانتدبت أوذه تحت رايتها عام ١٨٥٦م، ثم أخمدت المقاومة العنيفة ضدها في عام ١٨٥٧م، عزم البريطانيون على تغيير أوضاع الإقليم وعاصمته؛ لذا بدءوا في بناء المدينة المُتهدِّمة بحسب تصورهم الذهني لعاصمة أيّ إقليم هندي. ونقلوا في الوقت نفسه السيطرة على ثروات الإقليم من أيدي البلاط القديم ليضعوا قدراً كبيراً منها بين يدي ملاك الأراضي الريفيين. وقد اتخذ كثيرون من ملاك الأراضي قصور رجال ونساء نواب أوذه كمنازل لهم في الحضر[٥٩]. وفي

(٥٨) Mirza Muhammad Rusva, *Umrao Jan Ada, Courtesan of Lucknow*, translated by Khushwant Singh and M. A. Husaini (Delhi: Hind Pocket Books, [n. d.]), and Hasan Shah, *Nashtar*, translated by Qurratulain Hyder (New York: New Directions, 1993).

(٥٩) Veena Talwar Oldenburg, *The Making of Colonial Lucknow, 1856-1877* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), and Thomas R. Metcalf, *Land, Landlords, and the British Raj: Northern India in the Nineteenth Century* (Berkeley, CA: University of California, 1979).

ظل هذه التغييرات الجذرية، أصبحت ثقافة النواب الرفيعة رمزاً وذكرى لماضٍ قد اندثر.

بعد عام ١٨٥٧م، فَقَدَ بلاط النواب السابق في لكناو كل دخله وسلطانه، ولم يعد سوى أطلال شاهدة على مكانته السابقة. نتيجةً لذلك، افتقرت كثيرات من النساء الملكيات ووصيفاتهن، مما أدى إلى تحول بعضهن إلى محظيات أو عاهرات لخدمة صفوة التجار، وملاك الأراضي الجدد، الذين كان هؤلاء النسوة يحتقرنهم فيما سبق باعتبارهم دونيّين؛ بيد أن العديد من طبقات الصفوة الجديدة تلك، وكذا البريطانيين قدروا الثقافة النوابية القديمة باعتبارها تراث مدينتهم المندثر(٦٠).

على الجانب الآخر، بالنسبة لأولئك الذين كانوا يسعون إلى «إصلاح» المجتمع المسلم، كانت الثقافة النوابية ـ بتعلقها الشديد بالنساء والنسوية ـ تمثل الضعف الأخلاقي «غير الرجولي» الذي أدى إلى التدهور الملحوظ في المجتمع(٦١). وقد حاول بعض القادة المسلمين إعادة تشكيل هُوية مجتمعهم بصفات «أكثر رجولية»؛ صفات يمكن لهم وللبريطانيين أن يحترموها، فهاجموا تحديداً ثقافة أوذه مُمثَّلة في حكامها ونخبتها لعدد من الأمور المفرَط فيها، ومنها: التشبه بالنساء، أو المثلية الجنسية، أو العلاقات الجنسية غير الشرعية، أو أيّ خليط من أي منها أو منها جميعاً(٦٢). فكتب أحمد علي:

«سلمت لكناو أوائل القرن التاسع عشر إلى شهوانيين يحدوهم في ذلك النواب المنحطون... فصارت الملذات الماجنة، واتباع الشهوات من عاديّات الأمور. وظهر أمر رجال الحاشية، والمحظيات والراقصات، والطواشي حتى حددوا اتجاهات الأنماط السائدة... وللحصول على مجرد الإثارة الجامحة، تكلف النواب تقليد الراقصات، ومثلوا أدوار ولادة الأطفال الخياليين، واقتصر مفهوم الحب والأحبة على ملاعبة المحظيات،

---

(٦٠) Sharar, *Last Phase of an Oriental Culture*, and Attia Hosain, *Sunlight on a Broken Column* (New York: Penguin, 1988).

(٦١) Metcalf, ed. and trans., *Perfecting Women: Maulana Asharaf 'Ali Thanawi's Bihisbti Zewar*.

(٦٢) Petievitch, "The Feminine Voice in the Urdu Ghazal," pp. 26-27.

ومباشرة العاهرات»[٦٣].

ويضيف صادق قائلاً: «باستثناء الاستمتاع بالمثلية الجنسية، فإن تأثير صيت المحظيات في أخلاق الناس كان مدمراً»[٦٤].

بجانب ما سبق، احتفظ كبار فناني الهند وكُتّابها بالقرن العشرين ببعض آراء الكُتّاب في العهد الاستعماري، فيشير بيتيفيتش إلى قصص «بريمتشاند» عن نخب لكناو الفاسدة والمعنونة بـ «شطرنج كه خيلاري» (لاعبي الشطرنج) Shatranj ke khilārī، والفيلم المقتبس عنها لـ«ساتياجيت راي» Satyajit Ray، ويحمل الاسم ذاته The Chess players: «وتبرهن إعادات الإنتاج هذه أن قوة الخطاب الاستعماري تتبدى بدرجة من القبول ـ على صعيد الفنانين الهنود ـ بأن الأنماط الرئيسة في الثقافة الإقليمية كانت فاسدة فعليّاً، ومشكوكاً في مدى أخلاقيتها...»[٦٥].

ووُجِدت، من ثَمَّ، سلسلة من العلاقات الـ«لا متماثلة» المرتكزة على النوع الاجتماعي في عاصمة أوده؛ فكان لنساء الصفوة عوالمهن الخاصة، التي خلت إلى حدٍّ كبير من الرجال باستثناء الأقارب أو الخدم. ومن ثمّ، لم يكن بوسع رجال الصفوة الدخول إلى عوالمهن إلا على نحو هامشي، لكن كان باستطاعتهم دخول عوالم النساء من العوام بكل حرية. ونظراً لاتخاذ رجال من الصفوة أدواراً نسائية، انتقدهم النقاد فيما بعد على هذا السلوك. وبهذه السُّبل، لعبت النساء والنسوية أدواراً قوية، لا سيما في تطوير الثقافة الراقية لأوده، وكذا أصبحن معياراً قدَّر به كثير من النقاد البريطانيين والهنود ثقافة أوده، أو انتقدوها تبعاً له.

(٦٣) Ali, *The Golden Tradition*, pp. 212-213.

(٦٤) Sadiq, *History of Urdu Literature*, p. 121.

(٦٥) Petievitch, "The Feminine Voice in the Urdu Ghazal," p. 27.

الفصل الثاني والعشرون

البيجمات المحصّنات:
المرأة وسيطة سياسية في الهند، أوائل العصر الحديث

بقلم: ريتشارد ب. بارنيت

حازت بعض النساء في الأنظمة السياسية في الهند بواكير العصر الحديث قوة سياسية واجتماعية حقيقية. وسنتخذ هنا من بيجمات أوذه بشمال الهند نموذجاً لدراسة حالة النساء في الأدوار القيادية.

استمرت الأعمال التي تناولت تاريخ النساء في الهند في الفترة الاستعمارية وما تلاها في نموٍّ مطرد، وأثراها نطاق واسع من المناقشات المنهجية والنظرية[1]. وقد ركزت هذه المصادر معظمها كليةً على الفترة الحديثة. على الرغم من ذلك، لم ينجذب دارسو الشؤون الهندية قُبيل الاستعمار إلى مثل هذه الأعمال؛ ومرد ذلك ليس إلا عدم كون المشكلات والافتراضات حتى المواد التي اعتمدت عليها المصادر مختلفة في أحداثها فحسب، بل لأنها ليست مألوفة إلى حدٍّ كبير أيضاً[2]. فجُلُّ المعلومات

---

(١) انظر الأمثلة: Kumkum Sangari and Sudesh Vaid, *Recasting Women: Essays in Colonial History* (New Delhi: Kali for Women, 1989); Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (London: Zed, 1986), "Introduction," pp. 1-24; Radha Kumar, *The History of Doing* (New Delhi: Kali for Women, 1993); Rehana Ghadially, *Women in Indian Society: A Reader* (New Delhi: Sage, 1988).

انظر أيضاً مجلات: *Manushi*, and *The Journal of South Asian Women's Studies.*

(٢) وأحد الاستثناءات الرئيسة هو ما كتبته سوزي ثارو، وك. لاليتا. انظر: Susie Tharu and K. Lalita, eds., *Women Writing in India: 600 BC to the Present* (New York: Feminist Press at the City University of New York, 1991), vol. 1: 600 *BC to the Early Twentieth Century*, pp. 1-64.

انظر أيضاً: Anju Kapur, "Theorizing Women Writing In India," *South Asia Bulletin*, vol. 16 (1994), pp. 114-121, and Barbara Ramusack, "From Symbol to Diversity: The Historical Literature on Women in India," *South Asia Research*, vol. 10, no. 2 (November 1990), pp.139-157.

التعليمية عن المرأة لا تزال في انتظار من يستكشفها فيما يتعلق بالموضوعات المعتادة في القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر، مثل: أنظمة الحكم الإقليمية، وإعادة الصياغة السياسية والاقتصادية، والإبداع وإعادة التعريف الثقافي، والمغامرات العسكرية، وأخيراً المقاومة ضد السلطان المطلق للوجود الأوروبي الجديد. على الرغم من أنه بوسعنا أن نفترض ـ على نحو حذر ـ أن بدايات التاريخ الحديث تتسم بالقدر ذاته من الارتكاز على النوع الاجتماعي تماماً كالحقبتين الاستعمارية وما بعدها، إلا أنه لا يوجد إجماع على شاكلتها ـ أي بدايات التاريخ الحديث ـ أو على كيفية تقييدها أو تحريرها للنماذج النسائية التي لعبت فيها. وبالنظر إلى تصورين نمطيين: أولهما هذا التصور النمطي الواقع تحت مجهر المساءلة، والمتعلق بالعصر الذهبي للمساواة بين الجنسين في عصر الهند الفيدي Vedic (١٥٠٠ ق.م ـ ٥٠٠ق.م)، والآخر التصور النمطي الشائع عن المصلحين المحترفين أو المنتمين إلى الفئة المالكة في الحقبة الاستعمارية. على النقيض من هذين التصورين النمطيين، تبدو النظرة إلى النساء في القرن الثامن عشر محدودةً بطرفي نقيض، فإما محظيات صفيقات، أو كُتَلُ صامتاتٍ تافهاتٍ مستتراتٍ، لا تسمع لهن إلا حفيفاً في الأروقة الملتوية داخل الزنانة؛ أي الحريم.

وما نقصد إليه هنا هو رؤية مُمَوْضَعة بوجه الدقة في سياقها، ومنزوعة الرومانتيكية عن المرأة والأدوار التي لعبتها في الفترة الواقعة بين الإمبراطوريتين (المغولية والبريطانية في الهند). فما يلي إذاً تقييم جزئي تجريبي للأدوار التي استطاعت أن تؤديها بضع نساء خلال فترة التكون تلك التي تمتعت فيها طبقات الصفوة التي كانت تعيش خارج نطاق الأقاليم الواقعة تحت السيطرة البريطانية بقدر كبير من الاستقلال السياسي والثقافي والنفسي، وهذا على الرغم من أن الحكم الذاتي السياسي الهندي كان يتهاوى دون شك. وهي الفترة التي لم تختبر فيها ملايين الهنديات القيود المتغيرة على قواهن وفردياتهن فحسب، بل أيضاً كيفيات توسيع نطاق هذه القيود، أو التسامي فوقها. على أيّة حال، سنلقي بالضوء على عدد من النساء الوسيطات السياسيات في أوذه الواقعة في وسط سهول نهر الجانج. وهن نسوة كانت أدوارهن مذهلة، وإن لم تكن نموذجية بالضرورة. كان بالهند في بواكير العصر الحديث عشرات، أو قل مئات، من الوسيطات

السياسيات اللاتي اختبرن ظروفاً متباينةً كثيرة كعدد الموارد الفريدة الوافرة التي كانت تحت تصرفهن.

بيجمات أوذه من عام ١٧٦٤م إلى عام ١٨١٥م

كان «وارن هاستينجز» Warren Hastings الحاكم العام للهند من عام ١٧٧٢م إلى عام ١٧٨٤م، ثم أدانه مجلس العموم البريطاني بالتقصير بناءً على تهم بإساءة استغلال النفوذ. وقد تضمنت عريضة الاتهام أربعة بنود، تعلقت ثلاثة منها بصفقاته في أوذه، وهي الدولة الأقوى بشمال الهند. وكان أكثرها إثارة للجدل تلك التهمة المتعلقة بسيدات أوذه؛ فقد اتُّهم هاستينجز بنهبهن. ونحن إذ نورد ذكر هاستينجز ومحاكمته، فنحن نشير إلى الأهمية التي اكتسبتها هؤلاء السيدات على المستوى الدولي. ولن نعرض في هذا الصدد للمحاكمة نفسها؛ لكونها نابعة من الشؤون السياسية البريطانية الداخلية، ومن مخاض إمبراطورية أكثر من كونها معلومات دقيقة. دفعت تهمة هاستينجز بتخطي حدود سلطاته في التعامل مع سيدات أوذه ريتشارد شيريدان عضو مجلس العموم لإلقاء خطاب لا زال يعد أبلغ ما ألقي من خطابات في المجلس، وغنيّ عن الذكر أنه ليس أدقها في معلوماته.

بادئ ذي بدء، فإن النبيلتين المعروفتين بـ«بيجمات أوذه» ـ هذا على الرغم من وجود بيجمات غيرهن حتى وقعت دولة أوذه تحت الانتداب في عام ١٨٥٦م ـ لم تكونا شريفتين فحسب، وإنما كانتا مقربتين من البلاط المغولي في دلهي الذي كان نفوذه يتضاءل يوماً بعد يوم رغم الاحترام الواسع الذي كان يحظى به. تُدعى أولاهما «صدر النساء بيجم»؛ وهي ابنة سعادت خان مؤسس السلالة الحاكمة في أوذه، وهي أيضاً الأرملة الوحيدة لصفدار جانج خليفته، ووالدة شجاع الدولة الذي اعتلى عرش أوذه ما بين عامي ١٧٥٤م و١٧٧٥م. وأخراهما اشتهرت باسم «باهو بيجم»، وهي زوجة شجاع الدولة الأثيرة، وابنة النبيل المغولي الإيراني إسحاق خان نجم الدولة، وكان زفافها إلى شجاع الدولة عام ١٧٤٥م الاحتفال المغولي الوحيد والأكثر غلوّاً في تاريخ الإمبراطورية، والذي فاقت كلفته ما أنفق على زفاف ابن شاه جهان المفضل دارا شوكوه[٣]. وعلى الرغم من عدم اتفاقهما

---

(٣) A. L. Srivastava, *Shūja-al-Dawla*, 2 vols., 2nd ed. (Delhi: Shiva Lal Agarwala, 1961), vol. 1, p. 6.

على نحو دائم، إلا أنهما لم تتمتعا برقي المكانة فحسب، بل حازتا قوة سياسية واقتصادية معتبرة. وتذكرنا مهارات باهو بيجم كوسيطة سياسية بأرملة إيرانية عظيمة أخرى هي نور جهان، خليلة جهانجير. اتسمت باهو بيجم باللباقة والذكاء، والوعي الذاتي، وكانت لها خبرة في توجيه أقاربها الرجال ونصحهم، وقد تغلبت على أميتها بإنشاء جهاز إداري ضخم في «فايز آباد» التي أصبحت فيما بعد عاصمة أوذه، وولت عليه اثنين من الطواشي القادرين من الحريم[(٤)].

وقد كانت باهو بيجم موضع ثقة شديدة من زوجها شجاع الدولة؛ فعندما انطلق إلى قتال البريطانيين في معركة «باكسار» عام ١٧٦٤م، ائتمنها على الكثير من أموال خزانته، وخاتمه الرسمي. وبعد أن خسر معركته بشق الأنفس، وأعيد تنصيبه نواباً على أيدي البريطانيين، استمر شجاع الدولة في تحويل فائض الدخل السنوي إلى حوزة باهو بيجم، وربما كان هذا لأنها كانت أكثر حلفائه جدارة بالثقة. وقد دفعت شخصيّاً الكثير من التعويضات للبريطانيين بعد معركة باكسار، التي تكلفت ما يقرب من مليونَي روبية؛ وهو ما يعادل مائتي ألف جنيه إسترليني[(٥)].

بعد عشر سنوات، في عام ١٧٧٥م، توفي شجاع الدولة بعد أن عين ابنه الأكبر آصف الدولة خليفة له. كان آصف الدولة شابّاً عنيداً، ومدللاً وكسولاً، ومتهوراً ووقحاً، وقد ساندت أمه باهو بيجم حكمه رغم أنه ظهر جليّاً في سنوات حكمه الأولى عدم صلاحيته للحكم، لا سيما إن قارناه بأخيه غير الشقيق سعادت علي. دعمت باهو بيجم آصف الدولة باعتباره ابنها الوحيد في مواجهة عدد من التحديات التي اعترضت حكمه، وكان من أشدها خطراً تحدي سعادت علي. وقد عُرف عن آصف كونه عنيناً، ومن ثمّ عجزه عن إنجاب من يخلفه. وكان زواجه في عام ١٧٧٠م من امرأة طورانية عالية الشأن بائساً وخاوياً؛ فبعد ليلة حزينة - تناولها هجاءً وبلا خجل أحد

(٤) Muhammad Faiz Bakhsh, *Tārīkh-i Farahbakhsh* (1818), translated by William Hoey as "Memoirs of Delhi and Faizabad" (Allahabad: North Western Provinces and Oudh Government Press, 1889), vol. 2, pp. 123ff.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٩.

المؤرخين غير الموالين لآصف[٦] ـ انسحبت زوجته إلى ظل حريم الفقيد شجاع الدولة. وكان آصف يُعدُّ شخصاً غريب الأطوار، أو بتعبير المندوب السامي البريطاني بفايز آباد:

«ليست الحالة الصحية للنواب الجديد هي ما يدفعني لارتقاب موته في هذه المرحلة الحاسمة، فبغض النظر عن بدانته المفرطة، وطريقة عيشه قبل توليه المنصب، فهو عاجز فيما يتعلق بالنساء. ومن ثمّ، تُستبعَد احتمالية أن يكون له وريث ما لم تتغير بنيته الجسدية بأن يحدث له تحول غير عادي؛ وهذا بسبب آخر ظرف ذكرناه، وبسبب الظرف الذي يسبقه نظنه عرضة للموت المفاجئ»[٧].

حوت الخزانة التي تحكمت بها باهو بيجم عشرين مليون روبية، أو ما يقرب من مليوني جنيه إسترليني[٨]. وللحقيقة، لم يكن هذا المال ملكاً لها، ولم يكن من حقها إدارته، بل كان مال الدولة بالأساس ممتزجاً بمكتسباتها. وهذه المكتسبات حققتها من دخلها من الأراضي الزراعية المعفاة من الضرائب، وهذا بجانب ضرائب السوق، وسيطرتها على دور صك العملة بفايز آباد وأوذه. وقد امتلكت هاتان السيدتان ـ بالتعاون مع أقاربهما من الرجال الذين كانوا يعيشون في أوذه، وفي دلهي ـ ستة بالمائة من دخل الدولة من الأراضي، وثلث الممتلكات من الأراضي جميعها[٩]. وقد سلّم الجميع بأنهما لم تكونا لتتنازلا عن هذه الممتلكات الضخمة ما لم تحصلا على صفقة جيدة. علمت باهو بيجم من جانبها أن كونها أرملة مسلمة لا يمكّنها من التصرف في هذه الممتلكات علناً أو توزيعها، لذا؛ قامت ببعض المناورات السياسية في وضعها فيما يخص الحفاظ عليها بعيداً عن الآخرين الذين كان بوسعهم تهديد مكانتها. ومن ثم، كوّنت هي وحماتها واحدة من

---

(٦) Harcharan Dās, *Chahār Gulzār-i Shujā'i 1786-1787*, British Library, Or 1732, fol. 199B.

(٧) Bristow to Council, 2 March 1775, Foreign Department Secret Consultations, 20 April 1775. [وسيشار لها لاحقاً بحروف FDSC].

(٨) Tasadduq Husain, *Begumāt-i Awadh* (Lucknow: Kitab Nagar, 1956), p. 35.
هنا أقبل اتفاقية القرن الثامن عشر على أن الجنيه الإسترليني يساوي عشر روبيات.

(٩) Abstract Revenue Account (1780), and Jagir List (1780), in Purling to Council 30-4-80, FDSC(A), 22-6-80, reprinted as Bengal Secret Consultations, 22-6-80, appendix 23, India Office Records, Parliamentary Branch Collection, no. 16.

ثلاث مجموعات متساوية القوة تقريباً في أوذه مع البلاط النوابي، وشركة الهند الشرقية، وجدير بالذكر أن الأخيرة ـ أي الشركة ـ استمرت تقتطع برفق من موارد المملكة بواسطة التحالفات الثانوية.

من ناحية أخرى، انصرف نهج آصف الأهوج في الحكم ـ والذي نتج عنه في وقت سابق أن آلت مدينة باناراس إلى البريطانيين ـ عن غالبية الطبقة الأرستقراطية القديمة، وعن أمه. وقد حثه موظفوه الجدد من حوله ـ كرد فعل جزئيٍّ ـ على هجر فايز آباد، واتخاذ لكناو عاصمة له[١٠]. وكان سعيداً أتم السعادة ببعده عن أمه. ومن ذلك الحين، لم تكن من مناسبة أظهر فيها أيّة مودة أو رحمة إزاء أمه حتى في أثناء زياراته الرسمية القصيرة إلى فايز آباد. وكان يعلم أنها ترغب في المحافظة على نهج أبيه القوي والمؤثر في الحكم، بقدر معرفته بأنها تعلم أنه غير جدير بالقيام بهذه المهمة. وقد استمر وضع السيدتين ونفوذهما حتى في أثناء محاولة الانقلاب التي كادت أن تنجح، والتي قام بها سعادت علي، والتي أدت إلى تقاعد وهجرة معظم رجال الطبقة العسكرية القديمة، وأدت أيضاً إلى التدخل السافر للبريطانيين؛ لإبقاء آصف على عرشه كدُمية طيِّعة بين أيديهم. وقد علمت السيدتان أن مواردهما السياسية الرئيسة كانت تتمثل في وضعهما، الذي استخدمتاه بكفاءة لتجنب التخلي عن ممتلكاتهما الهائلة الأخرى، وهي الخزانة. ومقابل تسليم ما يزيد عن ثلاثة بالمائة من الخزانة في الأزمة التي أدت إلى محاولة التمرد، انتزعتا امتيازاً صريحاً من بين أنياب البريطانيين يقضي بأن تظل بقيتها في أيديهما دون مساس. وقد امتد نفوذهما عبر شمال الهند، حيث كان الأعيان المتقدمون في العمر، لا سيما نساء الصفوة، يجسدون القيم التقليدية، ويضربون المثل في انتهاج الأساليب الأخلاقية السليمة.

الدور العنيف لبيجمات أوذه في تمرد تشايت سينغ عام ١٧٨١م

ظلت والدة آصف وجدته في فايز آباد عندما نقل آصف عاصمته إلى لكناو عام ١٧٧٦م. وباستحواذهما على معظم أموال خزانة شجاع الدولة، واستخدامها مع أراضيهما المضمونة لبناء شبكات تحالفات لهما؛ تمكنتا من تكوين مركز

(١٠) Bakhsh, *Tārīkh-ı Farahbakhsh*, pp. 18-24.

منافس للسلطة في شمال الهند، وجعلتا من السياسة في أوذه شأناً ثلاثي الأطراف، وكان الطرفان الآخران هما الحاكمُ النواب (آصف)، والشركة.

وسنحت لهما الفرصة ليضربا ضربة الاستقلال الذاتي عام ١٧٨١م، عندما فرض هاستينجز، الذي كان في أمَسِّ الحاجة إلى الموارد المالية لقتال الفرنسيين والميسوريين (نسبة إلى مدينة في جنوب الهند)، فجأة ضريبة باهظة على مهراجا مدينة باناراس، وهو تشايت سينغ Chait Singh، الذي جاء رد فعله عصياناً مسلحاً. ولم تكن تلك الأراضي التي جرى انتزاعها حديثاً قريبة جدّاً من ممتلكات أراضي السيدات فحسب، بل إن أحد المقربين من هاستينجز، وهو الميجور هاناي Hannay، قد استولى سرّاً على دخل مزرعة في جوراخبور في أوذه الشرقية، فعكر تدخله السريع والفج في سوق الأخشاب المتنامية في الربح صفو أنشطة السيدتين التجارية هناك، وهنا رحبتا بالفرصة التي سنحت لفعل ما لم يكن آصف ليقدر عليه أبداً، أو يخطر له ببال، وهو بالتحديد قتال البريطانيين أنفسهم.

في عام ١٧٧٩م، تلقى الميجور ألكسندر هاناي - الذي أصبح كولونيل فيما بعد، وهو من المسؤولين عن الشؤون الداخلية في البلد، ومن المقربين إلى الحاكم العام وارن هاستينجز، وهو كذلك من الناشطين في توسيع دائرة النفوذ البريطاني في أوذه - عطية غير مشروعة من سيده؛ فقد سمح له هاستينجز بإدارة مقاطعات كبيرة في جوراخبور وباهرايتش سويّاً وفقاً لنظام الإقطاع بالالتزام أو الإجارة، وهي واحدة من ثماني عشرة من أمثالها في دائرة النواب آصف الدولة. وكانت تحتل المرتبة الرابعة من حيث مقدار العائدات، بدخل يُقدَّر بما يقرب من مائتين وعشرين ألف روبية. على الرغم من ذلك، كانت من كبرى المقاطعات في الدولة بأسرها، حيث بلغت مساحتها ضعف مساحة أيّ قطعة أخرى من القطع المدرة للدخل. وقد عارض النواب هذا التنظيم إلى حدّ إرسال وكيله الخاص لإدارة شؤون أراضي هذا الخرج، لكن هاستينجز فرض الأمر الواقع، وأعاد تنصيب هاناي في موقعه(١١). وكان هذا مخالِفاً بشدة لسياسات الشركة، حيث كان

(١١) National Archives of India [NAI], Select Committee Letter Received [SCLR], 1771-1772 (165); Secret Department Records [SDR], 9 May 1774, 7(b); SDR, 3 Feb. 1777 (7); SDR, =

تدليساً ذا حدين، في واقع أمره للشركة وللنواب أيضاً، حتى إن هاستينجز فرض الصمت الرسمي على كل أطراف هذه الواقعة. وفي متن العقد وردت الجملة الآتية: «هذه اتفاقية خاصة، ولا ينبغي بأيّة حال من الأحوال إحالتها إلى المجلس الأعلى (لكلكتا)»[١٢]. ومن ثمّ، كان الأمر مثل موقع منعزل مقتطَع من شبكة رعاية النواب، قد وُضِع تحت يدي الحاكم العام الذي اعترف بالحقيقة بعد سنتين تاليتين عندما عزل هاناي من منصبه بعد أن جعلته سيدتا أوذه غير قادر على قمع تمرد تشايت سينغ. ونورد هنا الاقتباس الآتي من مراسلات هاستينجز الذي كان حينها قد بدأ يزداد خوفه من الإدارة الحرجة والمضغوطة ماليّاً:

«كنت مُصِرّاً على إصلاح شؤونها (يقصد وجود الشركة في أوذه). ولم أفرق في المعاملة لصالح أصدقائي (في إيقاف الانتهاكات). وكان هاناي صديقي بوجه التحديد، وكان استدعاؤه مفاجئاً ومتزامناً خاصةً مع الصعوبات التي وقعت في وقت كان محاطاً فيه بالحشود، وكان عرضة للموت المفاجئ في أيّة لحظة»[١٣].

من بين مصادرنا في مواجهة ما كان هاناي يقوم به في جوراخبور أحد الشهود العيان المراقبين لسير الأمور، ويدعى أبو طالب الأصفهاني، والذي كان أحد وكلاء هاناي الرئيسين[١٤]. ورغم كونه من الموالين بشدة لهاناي،

---

16 January 1781 (4,5); Rājā Gobind Rām to āsaf ud-daula, 11 August 1779, received at Fort William 3 December 1779, *Calendar of Persian Correspondence* [CPC], vol. 5, p. 391, no. 1692(1); Hastings to āsaf, 26 April 1780, CPC, vol. 5, p. 439, no. 1846. =

(١٢) "Copy of an Agreement between the Nawab and Major Hannay," CPC, vol. 5, p. 377, no. 1641, received at Fort William 13 October 1779.

(١٣) Hastings to Macpherson, 12 December 1781,
ورد في: Henry Dodwell, ed., *Warren Hastings' Letters to Sir Henry Macpherson* (London: Faber and Gwyer, 1927), p. 106.

(١٤) انظر مذكراته الأولى لعام ١٧٩٧م في: *Tafzīh ul ghāfilīn [The Disgrace of the Negligent* -he was virulently opposed to the nawāb and his court], edited by 'ābid Rezā Bīdar (Rampur: Institute of Historical Studies, 1965); Translated by W. Hoey as *History of Asafu'l ddaulah* (Allahabad: North-Western Provinces and Oudh Government Press, 1885); rpt., (Lucknow: Pustak Kendra, 1971).
المراجع تعود لترجمة هوي. يعد أبو طالب أكثر شهرة لرحلته المدعوة لكل من أوروبا ولندن، والتي كتب عنها في: Abu Talib Khan, *Ma'āsir-i Tālibī*, translated by Charles Stewart as *Travels of Mirza Abu Taleb Khan* (London: Hurst, 1810); rpt. (New Delhi: Sana, 1972). =

فإنه أكّد أن سيده استخدم المزرعة مصدر الريع ليضاعف مقدار أمواله، معتمِداً في ذلك إلى حدٍّ كبير على التصعيد السريع لعمليات الحصاد، ومطبقاً جداول صارمة للجمع، ومحتكراً شبكات التجارة المحلية عبر البنية السلطوية لفوجه العسكري في اللواء الثاني بجيش البنغال(١٥). ولدينا كذلك منشور دفاع الحاكم العام عن استجابته للأزمة، وهو يحتوي على كثير من المقتطفات من خطابات الخونة، وأهداف التمرد، إضافة إلى بسط لأسبابه التي أدت به إلى انتهاج وتنفيذ سياساته بهذا الشأن(١٦).

ومن خلال شبكة من الموظفين المأجورين لحماية حقوله المتنامية، وكذا للتضييق على دافعي الضرائب، استطاع هاناي في أقل من سنتين أن يزيد قيمة دخله السنوي من مائتين وعشرين ألف روبية إلى ثلاثمائة وخمسين ألف روبية؛ أي ما يعادل زيادة قدرها ٥٩ بالمائة. وينبغي النظر إلى هذا الرقم باعتباره المبلغ الذي كان على استعداد لدفعه إلى خزينة النواب ليحافظ على مزرعة الإيرادات ملكاً ليمينه؛ إذ كانت أرباحه الفعلية من هذه التجارة ستزداد كثيراً لزيادة عدد المدن المستعمرة التي تحتاج إلى البناء على طول النهر، مما يتطلب الكثير من ألواح الخشب الصلبة الممتازة(١٧).

لم يكن التمرد ضد هاناي صراحةً سوى جزء من تمرد أكبر ضد تدخل البريطانيين في أوذه الشرقية بقيادة تشايت سينغ، مهراجا باناراس، الذي كان يرد بالعنف على ابتزازات هاستينجز، وشرهه للمال. وقد سارعت إلى نجدة المهراجا كلٌّ من أمّ آصف الدولة وجدته المنبوذتين في فايز آباد. وتحت تأثير نفوذهما المباشر، وبطريقة دفع الأموال في الخفاء، نهض النبلاء، ورؤساء القرى، وزعماء القبائل، والمزارعون على حدٍّ سواء لصد تجاوزات هاناي في عمليات حصاد الأخشاب في جوراخبور.

= للمزيد حول تشايت سينغ بوجه عام، انظر: K. K. Datta, *Anti-British Plots and Movements Before 1857* (Meerut: Meenakshi Prakashan, 1970), chap. 1.

(١٥) ذُكِرت أسماء جميع الضباط التابعين لهاناي في الصفحة ٤٤ بمذكرة أبي طالب، وهم من البريطانيين، ويفترض أنهم قد لقوا مصرعهم جميعاً في هذا التمرد.

(١٦) Warren Hastings, *A Narrative of the Late Transactions at Benares* (London: J. Debrett, 1782).

أعيد نشره، في: *India Tracts, 1772-1872* (Calcutta: Bangabasi Office, 1905).

(١٧) Abu Talib Khan, *Ma'āsir-i Tālibī*, pp. 43-44.

ولقيَ ما قاموا في سبيله قبولاً واسعاً بوصفه مسعى عادلاً وضرورياً، فقد تطايرت الأخبار عن مآخذ هاناي خارج حدود أوذه، فنجد أحد موظفي الشركة يكتب في رسالة إلى أبيه: «سوف تظل الأساليب الوحشية التي تُرتكَب في جوراخبور وصمة عارٍ في الجبين البريطاني إلى الأبد»[١٨]. وبلغت سمعة هاناي الرديئة حدّاً من السوء حتى ضُرِب بها المثل السيئ على التدخل البريطاني، كما في كتاب جيمس ميل الذي حمل عنوان **تاريخ الهند البريطانية**[١٩]. وبعد انقضاء التمرد، حدث أن أُخْبِر النواب خطأ أن هاناي في طريقه عائداً إلى أوذه، فكتب النواب إلى هاستينجز، متخلياً عن مهادنته المعتادة ما يلي: «إن حدث بأيٍّ وجه كان أن أوكل أيّ أمر من أمور هذا البلد الخاضع لي إلى الكولونيل، فإني أقسم بالنبي الكريم أنني لن أبقى هنا، بل سأنطلق رأساً إليك؛ فلا تدعن من فضلك شأناً من شؤوني يُعهَد به إلى الكولونيل»[٢٠]. وفي الوقت الذي كان يخط فيه هذا الكلام، لم يكن لديه أدنى فكرة أن قريباته كنّ بالفعل قد ضربن آخر مسمار في نعش هاناي.

وكما لاحظ «ناتانيال ميدلتون» Nathaniel Middleton المندوب السامي في لكناو عندما كان يكتب التقارير عن التمرد، ويرفعها إلى هاستينجز ـ الذي قُبِض عليه في حصن شونار بعد أن فر بنفسه من باناراس ـ أنه من بين كل الضباط البريطانيين المتربصين بغنيمة حقول النواب، وفي مقابل أولئك الموجودين بمدينة باناراس نفسها، هاجم الثوار هاناي أولاً، مُنقضّين بعشرات الألوف ضد قوة هاناي المحاصر، في حين انسحب منهم الكثيرون عابرين نهر الغاجارا إلى الأمان في تاندا، ومنها إلى فايز آباد[٢١]. وقد وجد هاناي أنه من المستحيل أن يرسل أي دعم عسكري إلى الحاكم العام المحاصر في شونارجار، بل إنه ليستحيل حتى الاتصال بجميع أجزاء النصف الجنوبي الشرقي من أوذه. ولم يحاول هؤلاء الضباط الذين لم يتصل بهم

---

(١٨) H. T. Colebrooke to his father, 28 July 1788, in: T. E. Colebrooke, *The Life of H. T. Colebrooke* ([n. p.: n. pb.], 1873), p. 30,

ورد في: Marshall, p. 119.

(١٩) James Mill, *The History of British India* (London: Baldwin, Cradock, and Joy, 1818), vol. 4, pp. 313-315.

(٢٠) ورد في: H. C. Irwin, *The Garden of India* (London: W. H. Allen, 1880), p. 90.

(٢١) Middleton to Calcutta Council, FDSC 2, 9 October 1781.

الانضمام إليه، ولكن وفقاً لرواية أبي طالب، فإن «جميع الضباط الذين عبروا النهر قد سُلبوا عتادهم، وقُتِلوا». وعندما حاول هاناي جمع قواته المتبقية ليلتقط أنفاسه في شونار، سخط ضباط الصف الذين تحت إمرته؛ لأن أبا طالب نفسه انعزل بعيداً، وحاصره لمدة تسعين يوماً الثوار الذين قُدِّر عددهم - ربما بمبالغة كان يلتمس بها لنفسه العذر - بخمسين ألفاً[٢٢]. وفي شدة اضطرابه وعزلته في فايز آباد، روى هاناي كيف تطور التمرد في وضح النهار، وكيف رفض الناس إمداد موظفي الشركة بالطعام في السوق، وكيف تعطل نظام البريد، حتى إنه صار عليه أن يرسل نسخاً كثيرة من الرسالة الواحدة بوسائل الاتصال كافة، وبطرائق مختلفة، وكيف أن الاعتقاد العام لدى كل الرجال هنا أن النهج الذي عرض له كان خطة مصممة لاستئصال شأفة الإنكيز من هذه الأرض؛ **فها هم أولاء الناس يُرسَل بهم من فايز آباد يومياً إليه - أي إلى تشايت سينغ - فرساناً ورجالاً**. كما أن بؤرة التمرد التي حُدِّدت من قبل - ما بين نهري الغاجرا والجانداك - **كبيرة للغاية**. لقد حشدت سيدتا أوذه كل طاقاتهما من أجله؛ فهذه السيدة الكبرى تدعم تمرد تشايت سينغ وعصيانه المسلح بأكثر الوجوه صراحة وعنفاً. ولا يقل طواشي أم النواب الملاعين كدّاً ولا جهداً عن طواشي السيدة الكبرى[٢٣].

في مقاطعة جوراخبور، على الأقل، بدا الأمر كأنه انتفاضة شملت طبقات المجتمع كافة، ودعمتها أغلبية سكان المناطق الريفية. وكان هاناي يبدو عاكفاً على معاملة مزرعة الإيرادات كأنها ملكية خاصة له، وكأنها مصدر لتحقيق أعلى ربح بأيّة وسيلة ممكنة، ولم يكن الاحتكار المعلن مفتوح النطاق في تجارة الأخشاب، وإرهاب عمداء القرى، وجلد الناس بالسياط؛ حتى بتر أجزاء من أجسادهم أحياناً - أقل هذه الوسائل[٢٤]. وقد كان يشار إلى الثوار مراراً وتكراراً في سجلات الشركة باسم «المزارعين القرويين» - أو «جيونوالات» - وهذا ما يشير إلى أن هذا التمرد حمل بين

---

(٢٢) Abu Talib Khan, *Ma'āsir-i Tālibī*, pp. 45-46.

(٢٣) التشديد في الأصل. Hannay to Middleton, 8, 13, and 20 September 1781, quoted extensively in Middleton to Hastings, 17 October 1781, appended to Hastings, Narrative of the Transactions in Benares, pp. 95-101.

(٢٤) Allan Macpherson and John Macpherson, *Soldiering in India 1764-1787*, edited by William Charles Macpherson (Edinburgh: William Blackwood, 1928), pp. 401-402.

طياته ثورة مزارعين تفجرت ضد مآخذ التجارة وجمع الدخل التي اعتمدها هاناي وغيره. وكتب أحد موظفي سيدتَي أوذه في فايز آباد، مُقلِّلاً من دور السيدتين الواضح كراعيات للثورة، وساخراً من الثوار أنفسهم؛ قائلاً: «حدث تغير كامل في سلوك العوام الذين لا يمتازون عن الماشية في شيء. فكلما رأوا جنديّاً نظاميّاً يرتدي الزي الأحمر، انقضوا عليه»[٢٥]. كانت سيدتا أوذه ترسمان بطريقتهما البسيطة أحداث عام ١٨٥٧م. وعلى الرغم من أن مواردهما كانت ضئيلة للغاية، فقد كرستا مكانتيهما وخزانتهما، وحشدتا المقاومة ضد الظلم عبر شبكة تواصلات ضخمة تقارب أسكتلندا حجماً. وربما الأهم من ذلك أن هاتين السيدتين المنعزلتين كانتا تمارسان سلطة تمنى كثير من رجالات دولتهما أن يمارسها النواب.

انكسرت موجة التمرد بعد سبعة أسابيع عنيفة في تشرين الأول/أكتوبر بقوات إمداد عسكرية تابعة للشركة، مع الحفاظ على شروط التحالف الفرعي الذي اتفقوا عليه مع النواب؛ ولكن هاستينجز ظن من آنٍ لآخر خلال الشهر الذي قضاه محاصَراً في حصن شونار أنه وقواته القليلة محكوم عليهم بالهلاك لا محالة. ويمكن للمرء اليوم زيارة الغرف التي أقام فيها، والتي تزدان باللوحات التذكارية المعلقة على جدرانها. والمسافة قصيرة لا تستغرق وقتاً طويلاً من مدينة باناراس. في نهاية الأمر، فاء هاناي إلى حيث الأمان النسبي في لكناو ما أن تأكد من سلامة الطريق من فايز آباد[٢٦]. لكن هاستينجز الحانق لم يكتفِ باستدعائه وتجريده من كل سلطاته فحسب، بل نقل كل العاملين البريطانيين، وكذا السلطات التجارية من جوراخبور وبهارايتش؛ فتقاعد هاناي يأساً ـ بعد أن أصبح دون نصير، وبلا أمل في الترقي ـ في كلكتا، حيث انتحر شنقاً بعدها بوقت قصير[٢٧].

انتقام البريطانيين: «نهب» أموال السيدتين

تمثل رد فعل البريطانيين على المقاومة الشديدة التي أظهرتها السيدتين في مصادرة أراضيهن المتمتعة بإعفاء دخلها من الضرائب، وهذا بجانب

(٢٥) Bakhsh, *Tārīkh-i Farahbakhsh*, p. 107.

(٢٦) Abu Talib Khan, *Ma'āsir-i Tālibī*, p. 46.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٦.

محاولة الاستيلاء على الأصول القيمة نقداً أو عيناً، التي كانت تملكتها السيدتان على مدى ما يقرب من عقدين من الزمان. ومن جانبه، كان آصف على أتم الاستعداد للمشاركة في هذا القصاص، رغم رغبته في أن يُلقي باللائمة في مثل هذا التنفيس على الشركة. وقد ماطل متألماً في كل حركة تجاه السيطرة المباشرة على ممتلكات السيدتين، مُعرِّضاً نفسه للتهديدات، ومحبطاً مخططات وزيره العنيفة. وبعد مضي أشهر من المماطلة، التي لم يصل خلالها النواب سوى إلى نقل للملكية على الورق، مما جعل هاستينجز يرسل بجيش آخر لإجبار آصف على التسليم، انطلق جيش كل من أوذه والشركة إلى فايز آباد، وقضى على جندها دون إطلاق رصاصة واحدة.

ولكن كل المتورطين كانوا يعلمون أن السيدتين لا يمكن أن ينالهما في شخصيهما أقل تهديد، فكان طواشيهما هدفين بديلين عنهما، فاحتُجزا دون أن يُعذَّبا. على الرغم من ذلك، قُطع عنهما إمداد الخشخاش، وفي خلال أسبوع وقعت كميات الخشخاش المحدودة التي في أيدي السيدتين، والتي بلغت قيمتها خمسمائة وخمسين ألف روبية، أو ما يقرب من خمسة وخمسين ألف جنيه إسترليني في أيدي النواب؛ ثم بقيت السيدتان في الحجز ـ على الرغم من حسن معاملتهما ـ مدة عام كامل من المفاوضات العقيمة بين القائد العسكري البريطاني والمندوب السامي البريطاني والنواب والسيدتين بالطبع. وفي أثناء هذه الفترة الطويلة من الاختبارات والارتباكات، بدا كأن المفاوضين البريطانيين قد خافوا من المكانة التي تتمتع بها هاتان السيدتان.

وأخيراً، تم عقد اتفاقية أدت إلى ضمان حرية الطواشي، وسحب قوات الاحتلال من فايز آباد، وهو ما كلّف السيدتين أربعمائة وخمسين ألف روبية، وكلّف الطواشي ما قدره خمسون ألف روبية، أو ما يعادل مجموعه من الطرفين خمسين ألف جنيه إسترليني[٢٨]. ولم يشكّل هذا صعوبة لأيّ شخص في فايز آباد. وبتعبير أحد شهود العيان، لم تأتِ النقود والأشياء الثمينة المسلَّمة إلى النواب ـ والتي حُوِّلت إلى الشركة بعد ذلك لدفع المتأخرات على المعونات من أوذه ـ، ولكنها كانت من موارد كان شجاع الدولة قد صادرها من أحد نواب إقليم البنغال المخلوعين، وهو قاسم علي

(٢٨) Bakhsh, Ibid., p. 207.

خان، قبل معركة باكسار مباشرة. ومقارنة بما كان يمكن أن يحظى به هاستينجز أو يريده، لم تكن السيدتان، ولا الطواشي منزعجين على الإطلاق:

«حتى في أثناء اعتقالهما، كان لدى جواهر علي خان اثنا عشر فيلاً، وثلاثون فرساً، ومائة من الخدم، وكان لدى الطواشي الآخر بهار علي خان مثل ما لصاحبه. وكان الفارق الوحيد أن السباهيين (الفرق المحلية) كانوا متفرقين، وكان عشرة أو عشرون من أصدقائهما قد حُرِموا من رواتبهم الشهرية، ولم يكونوا يتلقون سوى وجبات العشاء»[(٢٩)].

أوضح «ناتانيال ميدلتون» المندوب السامي ـ أحد المتمرسين في شؤون الهند، ومبعوث هاستينجز الخاص إلى لكناو ـ لسيده الغاضب ارتياح النواب لما انتهت إليه هذه المواجهة، وأنه ـ أي النواب ـ يتمنى ألا يطول ضرر آخر قريبتيه الكريمتين. وبدا أن المزيد من العنف لن يؤدي على الأرجح إلى نتائج كبرى؛ إذ إن تجريد السيدتين من ممتلكاتهما كليةً سيدمر ما يلعبانه من دوره كبير في تراتبية دفع الأموال المفروضة على الدخل، وسيتسبب في نفور عدد كبير من أفراد الشبكة السياسية في شمال شرق أوذه التي ثارت مرة لصالح تشايت سينغ. فكتب في إجمال القول: «ليس لدينا من قسوة فوق ما أظهرنا لنرمي بها النسوة في هذا البلد، فما لنا إليهن من سبيل»[(٣٠)].

ومما لا شك فيه أن النواب نفسه سرعان ما واجه زوالاً لسلطانه الباقي في أوذه، حيث استبدل هاستينجز ميدلتون بالعنيف «جون بريستو» John Bristow، وحاول من طريق الأخير السيطرة على المملكة لمصلحة الشركة المالية. وفي عرض ملحوظ للمقاومة السلبية واسعة النطاق التي انطلقت سريعاً بعدما زار آصف السيدتين ووعدهما باستعادة أراضيهما، بما أنه أصبح في حاجة إلى عونهما تحالفاً معه، تجمدت الوظائف الرسمية للحظة حين مُنِح بريستو حق الولوج إلى حسابات الدولة، واستخدام خاتمها الرسمي[(٣١)]. ولأن النواب كان يائساً، وبحاجة ماسة إلى حلفاء، ذهب إلى

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٣٠) Middleton to Hastings, 5 February 1782, FDSC, 40A, 12 June 1783.

(٣١) انظر: "Political Problems of the Early Lucknow Residency," *Proceedings of the Indian* = *History Congress*, Hyderabad Session (1978) (Fall 1979), pp. 187-203.

فايز آباد، واعداً السيدتين باستعادة أراضيهما. وبعد فشل طال أمده من جانب الشركة للاستحواذ على المزيد من أموال وأراضي أوذه، لم يُعزل بريستو فحسب، بل ذهب هاستينجز بنفسه إلى لكناو ليتفاوض على العلاقة بين أوذه والبريطانيين بشروط مغالية في المحاباة لصالحهم. وقد نجحت السيدتان في الإبقاء على سلطانهما وثروتهما دون مساس بها من أحد.

مات آصف الدولة في عام ١٧٩٧م بعد أن عين ابنه بالتبني «وزير علي» خليفة له. وقد كان وزير علي، الذي كان قد اشتُرِي قبل مولده من عائلة مسلمة من صناع السجاد[٣٢]، ميالاً بشدة إلى القتال، ومركزاً بوجه جليّ على التحالف ضد البريطانيين، الذي كان يضم السيدتين. وبعد مضي أربعة أشهر، خرج «سعادت علي» أخو آصف من الحجز في باناراس لينصبه الحاكم العام السير جون شور بالقوة نواباً[٣٣]. وكانت الشروط المملاة على سعادت علي - الذي لم يكن له من أمره حيلة - في هذه المرحلة الأساس الذي ضُمَّ بناءً عليه نصف أوذه عام ١٨٠١م على يد «وليسلي»[٣٤].

تبقى قضية حسم ممتلكات السيدتين خلال السنوات التي بلغتا فيها الكبر حتى الوفاة. توفيت السيدة الأكبر سنّاً؛ وهي صدر النساء بيجم، عام ١٧٩٦م عن عمر يناهز السبعين عاماً. وبعد وفاتها، وزع كبير طواشيها مطبوع علي خان على الفور ثروتها المنقولة كلها على نائحيها وأصدقائها دون أن يذر شيئاً للبريطانيين، أو لبلاط لكناو ليستولوا عليه، أو يفرضوا عليه ضريبة[٣٥]. على الجانب الآخر، ظلت باهو بيجم مركزاً لشبكة ضخمة من المناصرين، موظفة ما يزيد عن عشرة آلاف شخص. وعندما توفي آصف في

---

* للمعلومات الكاملة عن الأزمة التي أجبرت هاستينجز على أن يعيد تحديد شكل العلاقات البريطانية مع أوذه خلال زيارة النواب في عام ١٧٨٤م، وهو آخر عمل رسمي له قبل رجوعه إلى وطنه.

(٣٢) Bakhsh, *Tārīkh-i Farahbakhsh*, p. 255.

(٣٣) حساب شور الرسمي، يظهر بعنوان: "Narrative of the Revolution in Oudh," 14 January 1798, FDSC 30 January 1798, pp. 53-126.

أعيد نشره في: Holden Furber, ed., *The Private Record of an Indian Governor-Generalship, 1793-1798* (Cambridge, *MA: Harvard University Press, 1933)*, appendix c, pp. 159-182.

(٣٤) لتعرف المزيد عن شروط وليسلي المجحفة الاستعمارية، ولغة الأسياد. انظر: Wellesley Papers, British Library, Add. 13526-27.

(٣٥) Bakhsh, *Tārīkh-i Farahbakhsh*, pp. 249-251.

السنة التالية، أتبعت عويلها الحار على جانب فراشه وعلى مقبرته باستحواذ سريع على معظم حيواناته وممتلكاته المنقولة، وعادت بها إلى فايز آباد في خضم الفوضى التي عمت عهد وزير علي. وحين فشلت في توطيد ملك ابن آصف بالتبني، انتظرت بعدها سعادت علي ليعقد معها السلام؛ لكنه رفض بتعالٍ كل طلباتها للحصول على أراضٍ جديدة معفاة من ضرائب الدخل، ولم يبدُ لها منه سوى الاحتقار. وقد صرحت للمندوب السامي جون مسدن، في مقابلة شخصية غير عادية بعيدة كل البعد عن التقاليد المتبعة من قبل أرامل النواب، أن ممتلكاتها ينبغي أن توضع في صورة وصية مضمونة عند الشركة. وهذا سيشمل وضع مخصصات لبناء مقبرتها، ونفقات لمن تُعيلهم من المقربين، وهدية كبيرة للمقام الشيعي في كربلاء بالعراق[٣٦].

بناءً على ذلك، تلقت الشركة عَرَضاً نقوداً وبضائع قابلة للبيع تساوي سبعة ملايين ومائة ألف روبية، أو ما يعادل سبعمائة وعشرة آلاف جنيه إسترليني، عندما توفيت عام ١٨١٦م عن عمر يناهز الثامنة والثمانين. وقد اختفت شبكة سلطانها في فايز آباد برمتها، ولكن دون أن تنصاع أبداً لأيٍّ من مطالبات لكناو بأيّة حصة من خزانة شجاع الدولة[٣٧]. وبالطبع، أكد غازي الدين، خليفة سعادت علي، بقوة على حقه في الخزانة، لكن الشركة لم تسلمها له[٣٨]. وربما بدت هذه الصفقة في ظاهرها مجانية وعجيبة، ومنطوية على مهاترات امرأة عجوز خرفة، لكن باهو بيجم كانت قد رأت كيف أُخِذت تركة حماتها، وكذا تركة زوجها الفقيد بسهولة، وعلمت أن الوصية تحت مظلة القانون الإنكليزي هي الطريقة الوحيدة لتؤمِّن لمن تُعيلهم ما يكفيهم، وتدعم تمويل بناء مقبرتها، وتخصص وقفاً للمقام الشيعي في كربلاء. وعلمت أيضاً أن الوصية ستمنع تبديد ما عاشت لأجله حياتها بين أفراد حكومة أوذه الذين حاولوا أن يجعلوا من ترملها مأساة، والذين كانت تعلم أنهم لن يراعوا أيّاً من شروط الوصية. على الرغم من أنها كانت سيدة

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٦١ ـ ٢٦٤ و٢٩٠ ـ ٣٠٤.

(٣٧) A. F. M. Abdul Ali, "The Last Will and Testament of Bahu Begam," *Indian Historical Records Commission, Proceedings*, vol. 6 (January 1924), pp. 149-156.

(٣٨) Richard Strachey's correspondence as Resident of Lucknow, 3 November 1815-24 January 1816, India Office Library and Records, MSS Eur, D5143.

أمية عجوزاً، فقد تمتعت بوضوح رؤية، وببصيرة ثاقبة مكّنتاها من التقارب مع أعدائها السابقين ما دام بإمكانهم الحفاظ على ميراثها.

خاتمة: القوة المُقَنَّعة في أوذه

تبرز بضعة تعميمات مما سقناه من سرد موجز عن هاتين السيدتين.

أولاً: أنهما بغير شك قد تجاوزتا حدود النوع في المجتمع الإسلامي الهندي في حقبة ما قبل الاستعمار، وهذا بدرجة من الإبداع والبهاء لم تدع للمؤرخين من الرجال شيئاً سوى الدهشة. لقد عملتا بتناغم مع أقاربهما من الرجال الأقوياء مثلما كانت الحال مع شجاع الدولة، الذي كان مع هزيمته لا يزال متحكماً في مملكته، وكذلك في غياب الرجال الأقوياء من الساحة لعدم كفاءة خليفته، وضعف سلطانه، ظلت لديهما القدرة على التصرف ليس بهدف ما يصب في مصلحتهما الشخصية فحسب، بل أيضاً لما بدا منطقياً لهما أنه من مصلحة الدولة. وجاوزت قوتهما نطاق الشريعة، وحدود أعراف الهنود المسلمين وثقافتهم السياسية. وعلى الرغم من استمرارية عدائهما مع البريطانيين الموجودين شرقي نهر كارامناسا، إلا أن حضور الشركة القوي أضاف إلى سلطانهما بموجب إدراك النواب المحزن أن معظم ما ستناله السيدتان مآله بنهاية المطاف إلى جيوب البريطانيين بأيّة حال من الأحوال.

ثانياً: بينما لم تتخطَّ السيدتان الحدود المنبنية على النوع الاجتماعي في ممارستهما السلطة، فقد استخدمتا مكانتهما كنساء بوصفها مُلتجَأً قويّاً؛ فلم تخرقا تقاليد الاحتجاب حتى قرب نهاية القرن، فقد فضلتا البقاء في الزنانة خلف الأبواب والستائر المزخرفة، فما رآهن من الرجال أحد سوى أقاربهن. ومن ثمّ، لا نجد وصفاً لهيئتيهما في الأعمال التاريخية، وليس لهما من رسم بيد فنان في أيّة لوحة من آلاف اللوحات الفنية التي أمر الهنود والأوروبيون على حدٍّ سواء برسمها في أوذه في أثناء هذه الفترة(٣٩)؛ فقد تطلب الأدب بقاءهما محتجبتين، ومن موضع احتجابهما حكمتا دولة داخل

(٣٩) انظر دراستين حديثتين لهذه الرعاية: Pheroza Godrej and Pauline Rohargi, *Scenic Splendours: India Through the Printed Image* (London: The British Library, Arnold Publishers, 1989), and Mildred Archer and T. P. Bruhn, *A Journey to Hindoostan: Graphic Art of British India, 1780-1860* (Storrs, Conn.: William Benton Museum of Art, 1987).

الدولة، ولم يكن حجابهما آجُراً وحجارةً، بل كان قوامه قانون أخلاقي لا يقبل المساءلة. وكان تقليد الاحتجاب ـ أو الپرده ـ مُلتجَأ سياسياً خلال غزو هاستينجز لفايز آباد للاستيلاء على أصولها. وكان الثمن الذي يتوجب على النواب، أو القائد البريطاني دفعه إن انتهك أيٌّ منهما قواعد هذا الملتجأ أمراً يعجز الخيال دون تحديده. وعندما خرجت باهو بيجم أواخر أيامها من خلف سترها، كان خروجها بغرض التفاوض بشأن وصيتها مع المندوب السامي البريطاني، الذي، نظراً لأنه مثل دخولها عالماً أخلاقياً آخر، كان لا بد أن يتضمن ـ ولو على نحو مؤقت ـ تخلياً رمزياً عن العالم القديم.

ثالثاً: أرسلت أفعالهما كوسيطات في عالم السياسة إشارات محددة إلى غيرهما من اللاعبين السياسيين والاجتماعيين من الأجانب والهنود، فقد قاومتا أفعال آصف الجنونية المتهورة، مما أدى إلى كبح جماحه أو تأدبه. وقاومتا بكثير من العنف محاولة البريطانيين زرع الرأسمالية المتوحشة في روح الشعب بمنطقة جوراخبور، وساعدتا في طرد المندوب السامي البريطاني الذي حاول أن يجمع مقاليد السلطة جميعها بين يديه. وحافظتا لفترة طويلة، بمستوى عالٍ من المهارة الإدارية، على نصيبهما من نظام أوذه المتشظي. كل هذه الحلقات من مواقفهما كوسيطات سياسيات لم تعرقل سيطرة البريطانيين على أغنى مناطق شمال الهند فحسب، بل أقنعت الشركة أن أكثر طرق الحكم الاستعماري نجاحاً هي الحكم غير المباشر، مستخدمتين ما أطلق عليه موظفو الشركة لاحقاً اسم «القادة الطبيعيون» للهند، ومرتكزتين على معلومات أكثر دقة من تلك التي كانت متاحة في البدء. وبعد خبرتهما في أوذه، توصل البريطانيون إلى أهداف إقليمية محددة أخرى بسرية وحذر.

وفي النهاية، يُطرَح التساؤل حول كيفية تعامل تاريخ وأدب هذه الفترة مع سيدتي أوذه هاتين. من الناحية العملية، وفي كل المصادر الأوردية والفارسية، ظهرت هاتان السيدتان كشخصيتين متعقلتين تستجيبان للتحديات. ولا نرى في حديث هذه المصادر عن هاتين السيدتين سوى قليل من الشعور الذكوري بالخجل أمام هذين النموذجين، ولكن لا يوجد بها أيّ تحسّر ذكوري حيال تفوقهما على حدود النوع الاجتماعي، أو أيّة مبالغات حول أزمة الرجال إزاء ذلك. وهنا يبدو أن الكُتّاب في الهند وقت الأزمة تقبلوا

برحابة صدر نموذج البطولة النسوية بوصفه نموذجاً لا بأس به؛ مُتمِّماً لتصور البطولة الذكورية، رغم عجز كل منهما عند مواجهة القوة الغاشمة لخصومهم الفرنجة. ولم يخلُ اللون الشعري الذي يحمل اسم «شهري آشُب»، أو «المدينة الطلل» من الادعاء بأن الرجال، كبشر تحت وطأة المحن الشديدة، ضعفاء؛ إلا أن الإحساس بذنب النوع لا أثر له في المصادر المعاصرة(٤٠).

(٤٠) لهذا النوع، انظر: Carla R. Petievich, "Poetry of the Declining Mughals: The Shahr Ashob," *Journal of South Asian Literature*, vol. 25, no. 1 (1990), pp. 99-110; Kumkum Chatterjee, *Merchants, Politics, and Society in Early Modern India: Bihar, 1733-1820* (Leiden: E. J. Brill, 1996), chap. 9; Fritz Lehmann, "The Eighteenth-Century Transition in India: Responses of Some Bihar Intellectuals," (Ph.D. Dissertation in history, University of Wisconsin, 1967), and Fritz Lehmann, "Shah Ayat Allah "Jauhri" and his Shahr Ashob," in: *Abdul Karim Sahiya-Visarad Commemoration Volume* (Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh, 1971), pp. 73-82.

الفصل الثالث والعشرون

ست نصرة بنت عدلان: نبيلة سودانية في التاريخ والتراث

بقلم: إدريس سالم الحسن ونيل ماكهيو

سطع نجم النبيلة السودانية ست نصرة بنت عدلان في الفترة ما بين عامي ١٨٠٠م و١٨٦٠م، ولكنها لم تلقَ من الاهتمام البحثي ما يليق بمكانتها على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

أخذني د. رايتز Dr. Reitz ذات يوم لزيارة الست الشهيرة نصرة ابنة آخر ملوك سنار، وأخت الشيخ حاكم هذا الإقليم في هذا الوقت. وقد كانت امرأة لديها من الفطنة والقوة ما يجعلها أشبه بالرجال، ويمكن القول بأنها كانت حاكمة سنار في وقتها ١٨٥٢م. وكان مشايخ العرب كلهم، وجميع السكان يولونها أسمى درجات التقدير والتبجيل، ويرجعون إليها في النوائب؛ طلباً لمشورتها. وكان لأخيها «إدريس وِد عدلان» سلطة مطلقة على مئات القرى، وذلك على الرغم من خضوعه اسماً لمصر. وكانوا يلقبونه بلقب «ملك الكل»، أو ملك الغول. وكانت السيدة نصرة تُلقّب بالسلطانة، وذلك نظراً لانحدارها من نسل الأسرة الملكية القديمة التي كانت تحكم سنار. وكان لها قصر في «السوريبة» على النيل الأزرق، ذلك القصر الذي يقول عنه ليبسيوس إن فيه من مظاهر الثروة والأبهة ما لم يكن معهوداً في السودان. وكانت حين رأيتها في زيارة للخرطوم، وكان معها زوجها محمد دفع الله، وهو ابن الوزير السابق لأبيها الملك عدلان[1].

---

(١) Bayard Taylor, *A Journey to Central Africa* (New York: Negro Universities Press, 1970)
= [reprint of 1854 edition).

بتلك الكلمات بدأ السائح الأمريكي «بايارد تايلور» Bayard Taylor حديثه عن النبيلة السودانية التي التقاها في أثناء إقامته في الخرطوم عام ١٨٥٢م. ومع أن كلامه لم يخلُ من المبالغات، والأخطاء الفعلية، إلا أنه يصف لنا واحدة من أكثر الشخصيات شهرة وتأثيراً في القرن التاسع عشر في دولة السودان الواقعة على ضفاف النيل؛ شخصية لم تلقَ اهتماماً كبيراً من كبار المؤرخين. ويمكننا القول إن الست نصرة بنت عدلان كانت أعظم من بقي من نبلاء مملكة الفونج بعد أن غزتها مصر (بين عامي ١٨٢٠م و١٨٢١م). وكان لها دور رئيس في الاقتصاد السياسي للنظام الاستعماري لمصر التركية، أو تركيا بمعنى آخر. وقد أثارت اهتماماً خاصّاً لدى عدد من الأوروبيين المعاصرين لها، سواء الرحالة منهم أو المقيمون. وفوق ذلك، نراها من الشخصيات البارزة التي لا زالت حية في الذاكرة الاجتماعية لإقليم الجزيرة الواقع بين النيلين الأزرق والأبيض.

ويدور هذا البحث بوجه عام حول ثلاثة محاور: **أولها** يتمثل في عرض صورة تاريخية للست نصرة بنت عدلان، وسنورد في سبيل ذلك السيرة الذاتية لحياتها في سياق تاريخ السودان (جمهورية السودان حالياً) في القرن التاسع عشر، ثم نعرض بعد ذلك إلى تحليل وتفسير ما جاء من وصف لها في الفترة اللاحقة لزمانها، وفي الموروثات الشعبية الحالية التي تناقلها المجتمع شفاهة، وهذا هو المحور الثاني. وبعد ذلك، سنضع بين يدي القارئ ما تراءى لنا من الأسباب التي حالت دون ظهورها في الكتابات التاريخية السودانية.

بادئ ذي بدء، وُلدت الست نصرة بنت عدلان في مدينة سنار، أو بالقرب منها، وكانت ولادتها في مستهل القرن التاسع عشر. وكانت سنار في هذا الوقت عاصمة مملكة الفونج. وكان جدها «محمد أبو لكيلك» من نبلاء الهمج، وكان قائداً عسكرياً نشأ في إقليم جوبا الواقع على الحدود الإثيوبية، وكان على رأس السلطة في البلاد في الجيل السابق لميلاد الست نصرة بنت

= للمزيد حول اللقب العربي «الست» بمعنى «الملكة»، انظر: Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam* (Cambridge, UK: Polity Press, 1993), pp. 19-20.

إن اسم «وِلد» في الاسم «إدريس وِلد عدلان» يعني «ابن».

عدلان (عام ١٧٦٢م)[٢]. وقد جعل منصب الملك منصباً شرفيّاً، في حين احتفظ لنفسه بمنصب الوزير الأول الذي كانت سلطته تعادل سلطة الوصي على العرش. وقد ظلت الوصاية على عرش مملكة الهمج في أعقابه حتى سقوط المملكة عام ١٨٢١م. وقد خلف أبا لكيلك في هذا المنصب ابنُ أخيه، ثم أربعة من أبنائه على التوالي، ثم تولاه حفيد له، ثم ابن آخر من أبنائه. وكان عدلان والد نصرة قائداً عسكريّاً بارعاً في عهد الوصي الخامس على العرش إدريس (حكم ١٢١٣هـ ـ ١٢١٨هـ/١٧٩٨م أو ١٧٩٩م ـ ١٨٠٣م)، ثم أصبح عدلان الوصي السادس على العرش، وظل في هذا المنصب قرابة ثلاثة أشهر قبل اغتياله في سنار عام ١٢١٨هـ/١٨٠٣م[٣]. وكان أخوها الأكبر محمد بن عدلان أعظم الشخصيات قوة في تلك المملكة بعد أن اضمحلت، ودَبَّ فيها الضعف، وظل كذلك ابتداءً من ١٢٢٣هـ/١٨٠٨م حتى زوال سلطان تلك المملكة بعد ثلاثة عشر عاماً، وهذا على الرغم من أن ترتيبه في المناصب الرسمية كان الثالث بعد الملك بادي السادس، والوزير حسين بن محمد أبي لكيلك[٤]. وقد قُتِل في عام ١٨٢١م، وأصبح بذلك آخر ضحية للنزاع الأخوي بين أبناء أبي لكيلك قبل الاحتلال التركي لسنار.

وُلدت الست نصرة في كنف أبيها، وفي ظل أعظم العائلات قوة في السودان، ولم ترث مكانتها الاجتماعية من أبيها فحسب، بل ورثتها كذلك من أمها التي كانت واحدة من سيدات أسرة الفونج الملكية. وكانت تقاليد الفونج تقضي بانتقال المرتبة الملكية عبر سلسلة نسب الأم حتى إن وُجد ما أطلق عليه «جاي سبولدينج» Jay Spaulding «نزعة المفاضلة» بين نسب الأب ونسب الأم في القرن الثامن عشر؛ إذ تنامى في ذلك الحين تأثير الأعراف العربية الإسلامية[٥]. ونظراً لأن الست نصرة كانت ابنة أميرة فونجية، فقد

---

(٢) لمزيد من التفاصيل حول محمد أبو لكيلك وعرش مملكة همج، انظر: Jay Spaulding, *The Heroic Age in Sinnar* (East Lansing: African Studies Center, Michigan State University, 1985), pp. 299-451.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٢٥ و٤٤٠ ـ ٤٤١، وأحمد بن الحاج أبو علي، **مخطوطة كاتب الشونة في تاريخ السلطنة السنارية والإدارة المصرية** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الادارة العامة للثقافة، ١٩٦١)، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٤) Spaulding, Ibid., pp. 442-443.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

حازت على لقب السلطانة[٦]، وكانت تُعامَل كسيدة في بيتها، وظلت كذلك بعد زواجها من الرجل الذي كان تاجراً عظيماً، ونبيلاً مَهيباً.

وكان أول زوج للست نصرة بنت عدلان هو محمد سندلوبة الذي كان تاجراً سناريّاً يشارك في القوافل التجارية التي تذهب إلى مصر، وكان أخوه حسن تاجراً أيضاً، وقد وصفه ريتشارد ليبسيوس عام ١٨٤٤م بأنه «سيد التجار العرب» في المدينة[٧]. وقد حدث هذا الزواج على الأرجح قُبيل الغزو المصري[٨]، ورُزق الزوجان بابنة هي ضوة، وابن مات صغيراً. وبعد موت محمد سندلوبة، تزوجت الست نصرة من الأرباب محمد دفع الله، ابن الأرباب دفع الله وَد أحمد، والأرباب لقب النبلاء في ذلك الوقت. وكان الأرباب محمد دفع الله ابن «العجبة بنت محمد أبي لكيلك» عمة الست نصر؛ أي إن الست نصرة بنت عدلان، ومحمد دفع الله كانا أبناء عمومة[٩]. وكان الأرباب دفع الله واحداً من أنجح الساسة الذين تولوا الوصاية على عرش الهمج، وأكثرهم ثباتاً أيضاً؛ فقد أهَّله دهاؤه وانتهازه للفرص لأنْ يكون قائداً سياسيّاً جديراً بالثقة[١٠]. وظل كذلك منذ توليه السلطة في تسعينات القرن السابع عشر حتى خضوعه الدبلوماسي لإسماعيل باشا والي مصر، وذلك بعد دخول الأخير إلى سنار حزيران/يونيو من عام ١٨٢١م. وقد حافظ دفع الله بن محمد على وصايته على العرش بتعاونه الفعال مع النظام الاستعماري.

أدى فرض الحكم الاستعماري إلى وضع الصفوة الفونجية الهمجية الباقية من النظام القديم في وضع حرج؛ إذ مثّل ذلك بالنسبة إليهم مخاطر جديدة، وفرصاً جديدة أيضاً. وكان النظام السابق على الحكم الاستعماري

---

(٦) Richard Lepsius, *Letters from Egypt, Ethiopia, and the Peninsula of Sinai* (London: Henry G. Bohn, 1853), p. 177.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٧٣. انظر كذلك المقابلة الصحفية مع حاجو محمد أحمد (وهو سليل مباشر لمحمد سندلوبة)، ملتقى سنار، في شباط/ فبراير من عام ١٩٩٥م.

(٨) وهذا التاريخ النسبي يستند إلى حقيقة أن الابنة الناتجة عن هذا الزواج قد تزوجت وطلقت بحلول عام ١٨٤٤م، انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٩) مقابلة صحفية مع أحمد محمد علي محمد عدلان بالسوريبة في حزيران/يونيو من عام ١٩٩٥م.

(١٠) Spaulding, *The Heroic Age in Sinnar*, p. 426.

يعتمد على التمييز الطبقي بين النبلاء ورجال الدين والعامة والعبيد، وعلى ما يصاحب هذا التمييز من تقسيم للسلطات السياسية والاقتصادية. ونجد أن الدعائم الاقتصادية والسياسية لهذا النظام بدأت في التفتت تحت وطأة التحزبات، والحرب المدنية(١١). كانت طبقة النبلاء ـ بما فيها الأسرة الملكية ـ تقوم على إدارة الضرائب التي تُفرَض على الإقطاعيات والمناطق الواقعة تحت سيطرة مملكة الفونج، وكان لهم حقُّ التصرف فيما يهبه لهم الملك أو أيٌّ من مندوبيه من عقارات خاصة. إلى جانب ذلك، كانت لهم حقوق أخرى مرتبطة بنمط الحياة الراقي كحرية التنقل، واستثنائهم من تطبيق القوانين المتعلقة بالنفقات، وحقهم في المطالبة بحسن معاملة العوام لهم.

في البداية، أدى التدخل التركي المصري إلى إلحاق الفوضى والدمار بهذا النظام القديم، وذلك بسبب الثورة التي أطلق شرارتها اغتيال إسماعيل باشا في شندي عام ١٨٢٢م، وما تلا ذلك من الحملات الدموية التي شنّها الجنود الأتراك؛ انتقاماً لموت إسماعيل باشا. أدت تلك الحملات إلى هجرة المواطنين بأعداد كبيرة من وادي النيل إلى المناطق الجبلية المتاخمة للحدود الإثيوبية(١٢)، ثم جاء خورشيد أغا ـ الذي حصل على لقب باشا فيما بعدُ فصار خورشيد باشا ـ فتولى حكم السودان، وكان عهده أكثر هدوءاً. وبعد تقلده حكم السودان، بدأ حكمه (١٨٢٦م ـ ١٨٣٨م) باسترضاء النبلاء ورجال الدين، فاعترف لهم بملكياتهم الخاصة، ومنحهم سلطات إدارية في المناطق التي كانوا يعيشون فيها، واتخذ منهم مستشارين وموظفين لدى الحكومة الاستعمارية. وازدهرت التجارة بنوعيها العامة والخاصة على نطاق واسع، فاتسعت تجارة العبيد والعاج وغيرهما من السلع الأخرى، وأصبحت التجارة تشكل مصدراً آخر من مصادر الدخل لأيّة قيادة وطنية تسعى للاستفادة من هذا التوسع، وتتوفر لديها القدرة على استغلال هذا الازدهار.

وكانت الست نصرة تشكل ـ مع عشيرتها الأقربين ـ أبرز الشخصيات

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ٢٩٦.

(١٢) Richard Hill, *Egypt in the Sudan 1820-1881* (London: Oxford University Press, 1959), pp. 13-18.

الباقية من نبلاء الهمج الفونجيين في ظل الإدارة التركية التي تميزت بقسوتها واستغلاليتها. وفي عام ١٢٤٢هـ الموافق للفترة ما بين عامي ١٨٢٦م و١٨٢٧م، خضع أخوها إدريس بن عدلان لخورشيد بعد أن توسط له عنده زوج أخته ـ أو من صار بعد ذلك زوجاً لأخته ـ عبد القادر بن الزين، فكافأه خورشيد بسخاء، فمُنح إدريس اختصاصاً على رقعة شاسعة من الجزيرة الجنوبية في جبال الفونج، وتلقب بلقب «ملك الغول». وأصبح عبد القادر شيخ المشايخ بالجزيرة الشمالية، وكان من أقرب مستشاري الحاكم[١٣]. وكان محمد دفع الله زوج الست نصرة في ذلك الوقت شيخ منطقة ود مدني كما كان في أربعينات القرن الثامن عشر[١٤]. وقد كان لكل من أخيها وزوجها وصهرها مشاركة نشطة في الحملات وغارات العبيد التي كانت الحكومة تشنها على أقاليم بيرتا ودنكا الواقعة في منطقة النيل الأزرق، والنيل الأبيض، وكذلك الغارات والحملات التي كانت تذهب إلى الشرق في التاكا (كسلا)[١٥]. وكانت عاصمة إدريس في سلاسل جبال الغول جنوبي الجزيرة هي حلة إدريس، وقد ازدهرت تلك العاصمة كمركز رئيسي لتجارة الرقيق والذهب، وكإحدى أضخم المستوطنات في السودان النيلية.

استقرت الست نصرة في مارنجان على الضفة الغربية للنيل الأزرق، وعلى مقربة من مدينة ود مدني التي كانت من أكثر المدن السودانية ازدهاراً في العهد التركي، حيث كانت العاصمة الاستعمارية للسودان في عشرينات القرن الثامن عشر. ومن الواضح أن مارنجان، التي امتازت بانتشار نواعير المياه فيها، كانت هي نصيب الست نصرة من الملكيات الضخمة التي كانت لأبناء محمد أبي لكيلك، والتي كانت متركزة حول مدينة عبّود. كما قد يُلحَظ أيضاً امتلاك أفراد أسرة الفونج الملكية بعض الأراضي في منطقة عبود

(١٣) أبو علي، **مخطوطة كاتب الشونة في تاريخ السلطنة السنارية والإدارة المصرية**، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(١٤) Richard Hill, *On the Frontiers of Islam: Two Manuscripts Concerning the Sudan under Turco-Eqyptian Rule 1822-1845* (Oxford: Clarendon Press, 1970), p. 179.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٥، ٣٣ ـ ٣٤، ٤١ ـ ٤٢ و٧٧؛ Lepsius, *Letters from Egypt, Ethiopia, and the Peninsula of Sinai,* p. 177, and Ferdinand Werne, *Reise durch Sennaar* (Berlin: Franz Dunder, 1852), p. 22.

أيضاً(١٦). وكانت إقطاعيتها أو دارها تتكوّن من جزءين من الأراضي، يقع الأول منهما بالقرب من النهر، ويعتمد على مياهه في الري. أما الجزء الآخر، فيتمثل في الأراضي الواقعة بعيداً عن النهر، والتي تسمى باللغة المحلية «ضهارة» بمعنى الأرض المرتفعة، أو «الظهير». وكانت زراعة هذه الأراضي تعتمد على مياه الأمطار. وربما وجدت الست نصرة أن هذا المكان القريب من الشاطئ، والذي كان يتميز بأشجاره الكثيفة، لن يكون ملائماً لحاشيتها من الأقارب والعبيد، فأنشأت قرية السوريبة التي تبعد بضعة كيلو مترات عن النهر، واتخذتها مقرّاً رئيساً لها، مع الاحتفاظ بمنزلها الآخر في مارنجان(١٧).

وقد زار العديد من الأوروبيين السوريبة في عشرينات القرن الثامن عشر، وذهلوا لمساحة بيتها، ومظهره المدهش. وقد وصل إلينا وصفان لهذا البيت، ويعود أحدهما إلى ليبسيوس، حيث يقول:

«عندما وصلنا إلى السوريبة، مشينا خطوات إلى داخل بوابة خاصة من أبواب البيت تؤدي إلى فناء مربع كبير يحيط بالبناء الرئيس. ومررنا عبر هذا الفناء بردهة فخمة يقوم سقفها على أربعة أركان، وأربعة أعمدة ذات تيجان. وعلى بُعد عدة أقدام من الحلية المعمارية البسيطة للردهة، تبرز عوارض ضئيلة من السقف، وتبرز عوارض مثلها من الأركان التي تدعم السقف مباشرة. وقد ذكرني المدخل بكامله بواجهات مقابر بني حسن الموجودة في مصر»(١٨).

يتطابق عدد من مظاهر هذا المجمع المعماري الموجود بالسوريبة مع ما كان معروفاً من الملامح المعمارية في عصر الفونج، وهي التي تتمثل في الساحة الكبيرة المربعة الموجودة في المقدمة، والمعدة للمناسبات العامة

---

(١٦) Neil McHugh, *Holymen of the Blue Nile* (Evanston: Northwestern University Press, 1994), p. 125, and Jay Spaulding and Muḥammad Ibrâhîm Abû Salîm, eds., *Public Documents from Sinnâr* (East Lansing: Michigan State University Press, 1989), p. 172:

للمزيد حول قصر أمّ الملك الذي كان يقع على مسافة قريبة من شمال عبود.

(١٧) Hill, *On the Frontiers of Islam: Two Manuscripts Concerning the Sudan under Turco-Eqyptian Rule 1822-1845*, pp. 116 and 120.

(١٨) Lepsius, *Letters from Egypt, Ethiopia, and the Peninsula of Sinai*, p. 178.

وللتجارة، والسور الذي يحيط بالمكان كله، والنوافذ الضيقة التي كانت تُبنى بغرض التأمين، وعزل نساء البلاط. هذا إلى جانب الردهة الكبيرة، حيث يجري اللقاء بالضيوف، وهي مزودة بعدد من الأرائك. ومن تلك المظاهر أيضاً الأماكن المخصصة لحراس البلاط الملكي وموظفيه(١٩).

تقع السوريبة على الطريق الرئيس بين الشمال والجنوب، والذي يربط بين الخرطوم وود مدني وسنار والحدود الإثيوبية. ومن المرجح أن هذا الموقع المتميز كان السبب الأساسي وراء انتقال الست نصرة من مارنجان إلى السوريبة، فلم تكن السوريبة مستوطنة زراعية، ومركزاً تجاريّاً صغيراً فحسب، بل كانت مكاناً يستريح فيه المسافرون، ويقصده موظفو ود مدني، وجنود الكتيبة الثامنة بغرض الترفيه عن أنفسهم، حيث تبعد ود مدني عن السوريبة مسيرة ساعة ونصف إلى الشمال(٢٠). وكان لدى الست نصرة مجموعة كاملة من العبيد، وكانوا يشكّلون غالبية سكان السوريبة، وكانت هناك أقلية من الجعليين الذين يُحتمل أنهم كانوا يشتغلون بالتجارة(٢١)، وكان الأمر نفسه ينطبق على نطاق أصغر من عموم الأعيان والتجار. وكان العبيد في السوريبة عبارة عن نسوة صغيرات السنّ يعملن على تلبية طلبات الضيوف القادمين من خارج المدينة، «حيث توفرت أمّ بِلبِل ومريسة، وهي أسماء لأنواع من الجعة، وكان سعر الحَمَام زهيداً»(٢٢). وكانت الدعارة أيضاً منتشرة ومتأصلة في المنطقة، وفي أماكن أخرى خارجها. وكما هي الحال في أيِّ مكان آخر، كانت الدعارة مصدر ربح في المدن التجارية خاصة، وطرق السفر المألوفة. وقد شهد بذلك ووثقه عدد من رحالة القرن التاسع عشر، فمنهم من كان يذكر ذلك على سبيل الانتقاد، ومنهم من كان يذكره لأغراض أخرى(٢٣). وكان للست نصرة مجموعة خاصة من حراس القصر يقومون على خدمتها، وخدمة كبار زائريها.

---

(١٩) أبو علي، **مخطوطة كاتب الشونة في تاريخ السلطنة السنارية والإدارة المصرية**، ص ١٠ - ١١، و Hill, Ibid., p. 116.

(٢٠) Hill, Ibid., p. 118.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٢٢) المصدر نفسه. للمعلومات حول السوق في السوريبة، ورسالة الديلكا للزائرين القادمين من خارج المدينة، انظر: Werne, Reise durch Sennaar, p. 23.

(٢٣) John Lewis Burckhardt, Travels in Nubia (London: John Murray, 1822), pp. 197-199 =

وقد ازدادت تجارة العبيد خارجيّاً وداخليّاً، وشاع استخدامهم في الزراعة والأعمال المحلية على نحو كبير في العهد التركي، وذلك رغم النقص في التدابير الكَمِّية التي تفي بذلك[٢٤]. وانطلقت الحملات الحكومية لجلب المزيد من العبيد؛ كي ينضموا إلى الجيش المصري الجديد الذي كان يعده محمد علي، وهو ما أدى إلى زيادة المعروض من العبيد. ومن المرجح أن الست نصرة كانت تعتمد، في الحصول على حاجتها من العبيد، على إدريس عدلان، ومحمد دفع الله، وعبد القادر الزين الذين كانوا يشتركون بشكل مباشر في الغارات. كما كانت هناك سوق مهمة من أسواق العبيد في المسلمية، وهي السوق القريبة من الست نصرة. وكان بيت الست نصرة يعج بالبضائع التجارية الأخرى، والبضائع المستوردة، فتجد في البيت «الأثاث الجميل المجلوب من الهند، والمصنوع من خشب الأبنوس»، وتجد الأواني من الذهب والفضة، وتجد الكراسي الأوروبية، والمصوغات الذهبية، والخرز[٢٥].

من ناحية أخرى، كانت الست نصرة تعمل على تنمية العلاقات المباشرة مع الحكام الأتراك بما فيهم الحاكم العام أحمد باشا أبو أضان، والمسؤولون في ود مدني[٢٦]. وكانت ذات شخصية مستقلة، ومكانة عالية، وسيطرة ملحوظة، إلى جانب ما لزوجها وزوج ابنتها من السلطة والمكانة، وهو ما رواه ليبسيوس وتايلور، وكاتب يوميات فرنسي مجهول الاسم[٢٧]. وقد سافرت في أكثر من مناسبة إلى الخرطوم[٢٨]، ومما يُذكر أن رجلاً من مملكة تقلي الواقعة غرب النيل الأبيض في كردفان قد أتى إلى الجزيرة، مُدَّعياً أحقيته بالعرش، فقصد إلى الست

---

and 249; Josef Ritter von Russegger, in: R. S. O'Fahey and J. L. Spaulding, *Kingdoms of the Sudan* (London: Methuen, 1974), p. 80, and Hill, Ibid., pp. 116, 132, 140 and 183. =

(٢٤) Jay L. Spaulding, "Slavery, Land Tenure and Social Class in the Northern Turkish Sudan, 1820-1881," *International Journal of African Historical Studies*, vol. 15, no. 1 (1982), p. 10, and McHugh, *Holymen of the Blue Nile*, p. 156.

(٢٥) Lepsius, *Letters from Egypt, Ethiopia, and the Peninsula of Sinai*, p. 1789, and Taylor, *A Journey to Central Africa*, pp. 294-295.

(٢٦) Hill, *On the Frontiers of Islam: Two Manuscripts Concerning the Sudan under Turco-Eqyptian Rule 1822-1845*, pp. 117-118, and Lepsius, Ibid., p. 176.

(٢٧) Lepsius, Ibid., p. 177; Taylor, Ibid., pp. 294-295, and Hill, Ibid., p. 185.

(٢٨) Taylor, Ibid., p. 294.

نصرة؛ طلباً لدعمها لشرعية مطلبه(٢٩).

وفي الوقت الذي كانت الست نصرة تستقبل فيه جمهوراً من الناس في قصرها، كانت تجلس بعيداً عن حاشيتها، وتستعين بترجمان ينقل كلامها للجمهور(٣٠). وكان زائروها يُقبّلون الأرض بين يديها عند دخولهم إلى مجلسها(٣١). وكان أسلوبها في الملبس يعكس مكانتها، «فقد كانت ترتدي ثوباً من الكتان منسوجاً على نحو جميل، وكانت ترتدي تحت هذا الثوب بنطالاً متعدد الألوان، وكانت ألوان البنطال داكنة»(٣٢). وكانت تأكل بمنأى عن الأنظار، وبحسب ما قاله ليبسيوس، فإنها لم تكن تظهر على الفور بشكل شخصي لزائريها، مع أنها كانت غاية في الكرم، وبذل العطايا(٣٣). وأخيراً، كانوا يتغنون بكرمها، والثناء عليها، فقد قابل ليبسيوس واحداً من الذين يعزفون على الربابة متغنياً بكرم الست نصرة وشرفها، وشرف أخيها إدريس، والملك بادي وغيرهم، وكان ذلك في حضور أناس من الطبقة التركية الحاكمة(٣٤).

كان انتماؤها الروحي على ما يبدو إلى عائلة العركيين التي كان منها رجال الدين مستقرين في «أبو حراز»، وكانت من أعظم العائلات تأثيراً في منطقة ود مدني. وقد جاء الشيخ الكبير أحمد الريّاح العركي ليبارك البئر عندما أنشئت السوريبة، وقد دُفنت الست نصرة في أبي حراز(٣٥). ويقال إنها

(٢٩) والمطالب بعرش تقلي هنا هو ناصر وَد أبكر، وقد نجح في الوصول إلى العرش بمعونة الحكومة الاستعمارية، انظر: Janet Joran Ewald, *Soldiers, Traders, and Slaves: State Formation and Economic Transformation in the Greater Nile Valley 1700-1885* (Madison: University of Wisconsin Press, 1990), p. 106.

(٣٠) Taylor, Ibid., p. 294, and Lepsius, *Letters from Egypt, Ethiopia, and the Peninsula of Sinai*, p. 1789, and Taylor, *A Journey to Central Africa*, p. 179.

(٣١) Hill, *On the Frontiers of Islam: Two Manuscripts Concerning the Sudan under Turco-Eqyptian Rule 1822-1845*, p. 185.

(٣٢) Lepsius, Ibid., p. 179.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨٠، و Taylor, *A Journey to Central Africa*, pp. 295-296.

(٣٤) Lepsius, Ibid., p. 182.

(٣٥) جاءت هذه المعلومات في لقاء صحفي مع أحمد محمد علي عدلان في السوريبة، أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٥م. وقد يبدو القول بوجود علاقة بينها وبين الشيخ أحمد الريّاح تهكّمياً، حيث كان للأخير دور مشهور في اغتيال أخيها محمد عدلان في عام ١٨٢١م، انظر: أبو علي، **مخطوطة كاتب الشونة في تاريخ السلطنة السنارية والإدارة المصرية**، ص ٧٩.

توفيت وهي في الستين من عمرها[٣٦]، وهو ما يعني أنها لم تُكمل عدة سنوات بعد لقائها مع بايارد في الخرطوم.

كانت لبلاد النوبة القديمة ـ التي ضمّت الأراضي المتاخمة للنيل فيما بين مصر وإثيوبيا ـ تقاليد قوية لما للنساء من تأثير في الشؤون السياسية والاجتماعية، فقد كانت كثيرات من الملكات اللاتي حكمن بصورة مباشرة، أو كنّ السلطة الحقيقية خلف العرش كأمهات للملوك، أو أخوات لهم[٣٧]. ولهذا، نجد أن كثيراً من الأحداث المهمة في التاريخ السوداني، وكذا كثيراً من أسماء الأماكن يرتبط ارتباطاً وثيقاً بشخصيات نسائية، فمن ذلك مثلاً ما نلاحظه من أن سقوط منطقة سوبا، وكذا قيام مملكة سنار ارتبطا في الذاكرة الاجتماعية بامرأة عجوز وجارية. وقد ظل هذا الاعتقاد بمدى سلطة النساء سائداً بشكل أو بآخر حتى نهاية الحكم الاستعماري البريطاني (١٨٩٨هـ/ ١٩٥٥م). ومن الأمثلة على ذلك أيضاً الملكة آمنة التي حكمت الحدود الجنوبية الشرقية في العقد الثاني من هذا القرن. ومن ذلك أيضاً الست مريم (المتوفاة عام ١٩٥٢م) التي كانت موجودة في مدينة سنكات في شرق السودان، والتي يعد ضريحها المزار الرئيس لأتباع «الطريقة الختمية»[٣٨]. وهنا، نودّ التنويه إلى أمرين: **الأول**، أن ما ذكرناه يتفق بوجه عام مع ما دَوَّنه ليبسيوس من وجود: «قدر كبير من التفضيل للنساء يبدو أنه عُرْف جامع متوارَث منذ القدم لدى تلك البلاد الجنوبية»[٣٩]، وقد دون ليبسيوس هذه الملاحظات في أثناء سرده لوقائع زيارته إلى السوريبة، وفي معرض حديثه عن حكم الملكات، وعن توارث الحكم الذي يعتمد على نسب الأمّ في العصور الوسطى ببلاد النوبة. أما الأمر **الآخر**، فيجب أن ننظر إلى حياة

---

(٣٦) وردت هذه المعلومة في نفس اللقاء الصحفي الذي ذكرناه في حاشية سابقة.

(٣٧) انظر: عمر حاج الزاكي، «دور ومكانة الملكات في مراوي»، ورقة غير منشورة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الرابع لمعهد الدراسات الآسيوية والإفريقية بعنوان: «حوض النيل: الاستمرارية والتغيير»، جامعة الخرطوم، ١٩٨٢.

(٣٨) انظر على سبيل المثال: إدريس سالم الحسن، «ملاحظات حول بعض المشكلات البحثية عن وضع المرأة في شرق السودان»، مجلة **الدراسات السودانية** (جامعة الخرطوم)، السنة ١١، العددان ١ ـ ٢ (١٩٩٢)، ص ٩٤ ـ ٩٧.

(٣٩) Lepsius, *Letters from Egypt, Ethiopia, and the Peninsula of Sinai,* p. 1789, and Taylor, *A Journey to Central Africa,* p. 179.

الست نصرة في إطار السياق الجغرافي والتاريخي والاجتماعي العام الموصوف آنفاً.

عاشت الست نصرة في وقت ساده الاضطراب والتحول السياسي، ويتمثل هذا الوقت في الفترة السابقة على الغزو الاستعماري الذي وقع بين عامي ١٨٢٠م و١٨٢١م، والفترة اللاحقة له. شهدت هاتان الفترتان توسعاً في التجارة الخاصة مع انهيار الإدارة المنظمة التي كانت سائدة في العقود السابقة في ظل دولة الفونج. وقد أدى ذلك إلى نشوب صراع بين طبقة النبلاء وطبقة التجار، وهذا بجانب لجوء النبلاء إلى مشروعات تجارية تعوضهم عن النقص الذي حل بما كانوا يتقاضونه من ريع التجارة. ومن بين تلك المشروعات استخدام العبيد في بيع الخمر، والدعارة[٤٠]. ويذكر بوركهارت أنه كان من الشائع في مدينتي بربر وشندي (عام ١٨١٤م) أن يكون بالبيت غرفة جانبية بها نساء مخصَّصات للترويح عن الزائرين. وكان ذلك الأمر موجوداً في بيت الرجل الذي استضاف بوركهارت؛ والذي كان أحد نبلاء الأسرة الحاكمة بالمدينة[٤١]. وربما كانت تلك الظاهرة منتشرة على نحو مماثل بعض الشيء في إثيوبيا في ذلك الوقت، فقد أجدبت الأراضي التي يملكها النبلاء في ظل الصراع المدني الذي تزامن مع غياب الشرعية، وهو ما دفع بهم إلى البحث عن سبل جديدة لكسب العيش كالتجارة، والبناء، والحياكة، وصناعة الجعة والدعارة[٤٢]. وفي ضوء ذلك، نجد أن المنشأة المحلية للست نصرة في السوريبة تعكس النمط المتغير لحياة النبلاء، وتعكس أيضاً الحاجة الاقتصادية للطبقة الأرستقراطية. وقد تداخلت كل هذه الظروف في أواخر عهد الفونج، وبدايات الفترة الاستعمارية.

أحدث الغزو التركي للسودان تغيرات هائلة على الصعيد السياسي والاجتماعي والاقتصادي، فمن الناحية السياسية، نجد أن الأتراك قد غيّروا قواعد ومؤسسات الحكم. ومن الناحية الاجتماعية، نرى تأثيرهم في

(٤٠) O'Fahey and Spaulding, *Kingdoms of the Sudan*, p. 82.

(٤١) Burckhardt, *Travels in Nubia* pp. 197 and 249.

(٤٢) Merid Wolde Aregay, "Gondar and Adwa: A Tale of Two Cities," paper presented at: *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies* (Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, 1989), vol. 2, pp. 63-64.

المجتمع في المأكل والملبس وغيرهما من السلوكيات الاجتماعية الأخرى. ومن الناحية الاقتصادية، نجد أنهم قد أدخلوا تغييرات على نظم الزراعة، ونوعية المنتجات الزراعية. وقد كانت الست نصرة جزءاً من هذا التغيير، ونتاجاً له وللتغييرات اللاحقة له، وذلك بسبب شخصيتها البارزة التي يمكن أن تكون رمزاً وتجسيداً لهذه التغيرات في الذاكرة الاجتماعية.

ونرى ثلاثة مصادر يمكن أن نستجمع منها الصورة التي تكوّنت في ذاكرة المجتمع للست نصرة: **المصدر الأول** يتمثل في الروايات التي يُفترض أنها تضم بعض القصص التي كانت تُحكى عن الست نصرة، والتي كُتبت باللغة العربية الفصحى والعامية. وتحوي تلك القصص بعض الطُرَف المنسوبة إلى الست نصرة وغيرها من شخصيات الهمج، والتي قيلت بلهجتهم المحلية. ونلحظ هنا أن ما ينشده بعض الباحثين من التحقق من شخصية المؤلف، أو من صحة هذه الكتابات التي كُتبت في ظل الاستعمار التركي غير متوفر في هذه المصادر[٤٣]. **والمصدر الثاني** يتمثل فيما يتذكره أعقاب الست نصرة، المقيمون في السوريبة، عنها[٤٤]. **والمصدر الأخير** يتكون من القصص المنتشرة على نحو واسع بين سكان منطقة الجزيرة، والتي تتعلق بالست نصرة، وتصف شخصيتها[٤٥]. ويتشعب ما جاء عن شخصية الست نصرة في هذه المصادر الثلاثة، ويتطابق في الإطار الزمني والمكاني مع ما ذكره الرحالة عنها.

وتتفق هذه المصادر الثلاثة على كونها بالغة الثراء، ذات قوة سياسية ومهيمنة. وتتفق المصادر أيضاً على طول قامتها، وشدة جمالها، وأنها كانت ذات بشرة داكنة، وشعر أسود طويل، ونبرة صوت بالغة الوضوح. ولعل بعضاً من تلك الأوصاف يتلاءم مع نسبها العريق، وزيجاتها الناجحة، وولاء أقاربها وأصهارها لها، وهذا إلى جانب قوة علاقاتها مع الحكام الجدد من الأتراك. ومع ذلك، فإننا نجد أن بعضاً من تلك المصادر تؤكد على تميز

---

(٤٣) هناك نسخة من المخطوطة محفوظة لدى د. جعفر ميرغني الذي كان عطوفاً بما يكفي لمناقشتها معنا في لقاء صحفي معه في مكتبه بجامعة الخرطوم، شباط/ فبراير ١٩٩٥.

(٤٤) يتضح ذلك من اللقاءات الصحفية التي أجريت في السوريبة مع عدد ممن جاوزوا بعدها وأقاربها، وتحديداً مع الذين يمتد نسبهم إلى أخيها محمد عدلان، حزيران/ يونيو ١٩٩٥.

(٤٥) هذه القصص لا زالت متداولة بين الناس، وخصوصاً في ود مدني، والحوش، وسنار.

شخصيتها إلى حد ينطوي على المبالغة في الوصف. ونلاحظ أن أحفاد الست نصرة قد قللوا من أهمية نسبها إلى الهمج، وأكدوا على الجذور الجعلية لها، وهي الجذور التي ينسبونها إلى الجوير في شمال شندي.

وتؤكد الذاكرة الاجتماعية العامة في منطقة الجزيرة على قوة الست نصرة وسلطتها المطلقة التي بلغت حد القسوة على تابعيها، فتروي إحدى القصص أنها قد استهوتها فكرة مشاهدة التمساح وهو يقتل فريسته ويأكلها؛ فاختارت هي وحاشيتها مكاناً يشاع أنه مأوى لتمساح مفترس، وأمرت بإلقاء أحد عبيدها إليه. وبعد الانتظار مدة طويلة في الشمس لم يظهر التمساح، فقام رجل من حاشيتها، وأمر العبد المسكين أن يُحدِث جلبة؛ حتى يُغوي التمساح، وذلك في محاولة منه لتهدئتها. ويقال إنها أمرت الرجل الآخر أن يقف مكان العبد؛ افتراضاً بدرايته كيف يجذب التمساح. وتحكي بعض القصص الأخرى روايات تبالغ في الطريقة التي بُني بها قصرها، وكيف كان يُستخدَم فيه حساء اللحم بدلاً من المياه لخلط الطين، وأن طابوراً من العبيد قد وقف بطول ستة كيلو مترات لنقل الطوب الذي استُخدم في بناء القصر يداً بيد من النيل حتى السوريبة.

على الرغم مما سبق، نجد أن سيرة الست نصرة[٤٦] تعرض صورة مختلفة لها، فتصفها بالجرأة على ارتكاب المخالفات الأخلاقية، وعدم مراعاتها للحشمة في سلوكها، أو في زيّها. وتصفها أيضاً بالانحلال، والتهاون في الامتثال للأعراف والتقاليد، واتجاهها إلى حرية اجتماعية مطلقة لا تعرف قيوداً، كالاختلاط الحرّ بين الرجال والنساء. وتصفها كذلك بإهمال الدين، وتجاهله، والجهل به. على سبيل المثال، تحكي إحدى الروايات كيف زجرت الست نصرة أحد الوعاظ بعد أن اشتكته إليها خادماتها، وقلن إنه آذاهن بصياحه، فاستدعته وسألته عما حدث، فأجاب الرجل بأنه كان يُذكِّر الناس بالواجبات الدينية، ويحثهم على الامتثال لأوامر الله ورسوله؛ فأجابته: «منذ متى بُعثت من عند الله؟ وهل أخبرك الرسول بعجزه عن تحمل أمر رسالته بمفرده، فطلب منك مساعدته؟».

(٤٦) ومع أن هذا العمل ليس مخصصاً بكامله للحديث عن الست نصرة، إلا أن الأجزاء التي تحدثت عنها تُسمى بالسيرة؛ لأنها تصف سلسلة أحداث مختلفة في حياتها. والروايتان التاليتان تحملان رقم ٦ و٤ على التوالي في المخطوطة.

وتحوي لغة السيرة السالف ذكرها كثيراً من الألفاظ البذيئة، مشتملة على إشارات جنسية صريحة إلى الأعضاء الخاصة من الجسد، وتظهر - أي هذه اللغة - كأنها نقل فعلي لكلامها؛ فقد نقل عنها - مثلاً - أنها سُرَّت للغاية بوصف أعرابيٍّ كان يمر بها؛ إذ أثار الهواء ثيابها، فانكشفت عورتها، وأخذته إلى زوجها، وأمرته أن يعيد على سمعه ما قاله من وصف. فلما قال ذلك، ألحت على زوجها أن يُجزل العطاء لهذا العربي؛ جزاء ثنائه عليها!

وهكذا، نجد أن لدينا على الأقل ثلاث صور مختلفة مأخوذة من الروايات التاريخية للرحالة الأوروبيين، ومما تبقى في ذاكرة المجتمع، ومما كُتب من الروايات التي كان الناس يتداولونها شفاهة، والتي أُدرجت في سيرة الست نصرة. ونلاحظ أن روايات الرحالة عبارة عن ملحوظات حول مقابلات قصيرة مع الست نصرة. ويبدو من تلك الملاحظات أنهم كانوا مبهورين بشخصيتها الملكية، وبهيئتها التي ذكَّرتهم بالإمبراطورات والملكات النوبيات والإثيوبيات، خاصةً عند مقارنتها بالخلفية المتخلفة غير المتحضرة للسكان، وتحديداً النساء آنذاك. ولا بد أنهم قد دُهشوا لما كان لها من سلطة على تابعيها وغيرهم من النبلاء، ورجال السلطة كزوجها وأخيها، وزوج ابنتها. لقد كانت قوة هؤلاء الرجال تختفي في مجلسها، فتجدهم يركعون أمامها كما يفعل تابعوها، وينتظرون أوامرها وتعليماتها في صمت. وتُظهر روايات الرحالة مدى انبهارهم بالنظام والانضباط، والاحترام والهيبة التي كانت تسود بلاطها.

إن الصورة «الشعبية» التي تكونت لها في ذاكرة المجتمع تبدو صورة لشخصية بارزة تحكمية، لا تخضع لسلطة أيّ رجل. إنها تبدو - رغم النقص في تعليمها الرسمي - امرأة قادرة على إنشاء موطن جديد لها، وهو السوريبة، وإدارته بنفسها. ومع أن صورتها تلك لم تكن متطابقة مع النموذج المثالي للمرأة في المجتمع، فإن أعمالها الرائعة، وإنجازاتها العظيمة أثارت اهتمام الناس، وأسرت خيالهم.

من جهة أخرى، نجد أن سيرة الست نصرة قد رسمت عنها صورة مكروهة اجتماعيّاً، ومنحلة أخلاقيّاً. وهنا نجد أنها لم تُصوَّر على أنها منحرفة اجتماعيّاً فحسب، بل كانت مثالاً للخزي والعار الاجتماعي؛ فهي لا تخضع لسلطة أيّ رجل، ولا تعرف حدوداً لإشباع رغباتها الجسدية. وفي

هذه الصورة، تبدو الست نصرة امرأة جاهلة، وغير رشيقة، وغير لبقة في كلامها، إلا أنها كانت داهية. وإلى جانب ذلك، نجد أن السوريبة ـ التي كانت تحت إدارتها ـ تظهر هنا بوصفها مكاناً يموج بالدعارة والملاذّ بأنواعها للباحثين عن التمتع والتلذذ، وأن الست نصرة كانت، وسط تلك الحياة الهمجية، تقيم بنفسها حفلات السكر والمجون(٤٧). بعبارة أخرى، فإن الست نصرة تظهر هنا على أنها مثالٌ بالغُ الوضوحِ لما يمكن أن يكون عليه السلوك الاجتماعي للمرأة إن لم تكن محكومة برجل.

وإن المرء ليفكر هنا ويتساءل بشأن تلك الشخصية الغنية المتألقة المتنازَع على حقيقتها؛ ألم يكن ينبغي أن تجذب اهتمام المؤرخين المعاصرين بالسودان؟ فمن العجيب ألا نجد عملاً واحداً من الأعمال المنشورة قد تناول شخصيتها، أو الحديث عنها، وهو أمر يحتاج إلى توضيح. وهنا، لا يمكننا أن نورد إلا ما نرى من تعليلات تجريبية وظنية فحسب. فبصفتها شخصية تاريخية، نجد أن الست نصرة قد عاشت ليس في الذاكرة العامة للمجتمع فحسب، بل في ذاكرة أحفادها، ومَن جاء بعدها من أفراد عائلتها المنتشرة في الهلالية، وفي وادي الشاعر، والحوش والرصيرص، والسوريبة نفسها. ومنهم من يشغل في الوقت الحالي مواقع اجتماعية ووظيفية بارزة، وأحدهم لواء متقاعد. وفي السودان، نجد أن الروابط الاجتماعية والشخصية دائماً ما تحجُر الخوض في الموضوعات الحساسة، وخاصة ما ارتبط منها بالنساء. ولكن لا يمكن أن تُترك الست نصرة، أو ينظر إليها على أنها شخصيةٌ «هامشية»، وذلك بسبب نسبها العريق، وعلاقاتها الاجتماعية. لهذا، نجد أنه في الوقت الذي تُقصِي هيمنة الرجال فيه المرأة عن المراتب والوظائف العليا، تَبرُز الست نصرة كشخصية سودانية مثيرة للجدل؛ فحالما تدخل السجل التاريخي، يصبح التعامل مع قضيتها أمراً صعباً. ومن هنا، يمكننا أن نستبين أنه ربما يبدو من الأفضل للبعض أن يتركوا ذِكراها تتلاشى مع مرور الزمن.

---

(٤٧) انظر القصة رقم ٥ من المخطوطة. ونلاحظ أن رواية واحدة فقط من بين الروايات الخمس الواردة عن الرحالة الأوروبيين هي التي وصفت الست نصرة (وابنتها ضوة) بأنها منحلة أخلاقياً، وأكدت على وجود الدعارة في السوريبة، وذلك في معرض الكلام عن الانتشار الواسع للمواخير في المدن والقرى السودانية، انظر: Hill, *On the Frontiers of Islam: Two Manuscripts Concerning the Sudan under Turco-Egyptian Rule 1822-1845*, pp. 115-121.

نبذة عن المؤلفين

كاثرين بابايان (Kathryn Babayan)

الأستاذة المساعدة بقسم الدراسات الفارسية بجامعة ميشيغان، والمتخصصة في التاريخ السياسي والثقافي للدولتين العثمانية والصفوية. من مؤلفاتها: **طبيعة المجتمع الصفوي: من إسلام القزلباش إلى الشيعة الإمامية** *The Safavi Synthesis: From Qizilbash Islam To Imamite Shi'ism* (Iranian Studies, 1994)

الصوفية والدراويش والمشايخ: النزاع حول السلطان الروحي والدنيوي في القرن السابع عشر بإيران الصفوية *Sufis, Darvishes, and Mullas: The Controversy Over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Safavi Iran* (Pembroke Papers 4, 1996.)

ريتشارد ب. بارنيت (Richard B. Barnett)

اشتغل بالتدريس في جامعة فيرجينيا منذ ١٩٧٤م، وكان أول كتاب له هو: **شمال الهند: فترة ما بين الإمبراطوريات** *North India between Empires* (Berkeley, 1980.)

ويشرع حالياً في تحرير كتاب: **الهند في بواكير العصر الحديث: إعادة نظر** *(Rethinking Early Modern India.)* وستضاف دراسته التالية «قيام الدول الداخلية الإقليمية» "The Rise of Inland Regional States" لتكون جزءاً من سلسلة كتب كامبريدج: The New Cambridge History of India.

ستيفن ب. بليك (Stephen P. Blake)

أستاذ التاريخ المساعد بكلية سانت أولاف، ومتخصص في الدراسات الهندية المغولية. من مؤلفاته:

شاه جهان آباد: مدينة المُلك في الهند المغولية *Shahjahanabad: The Sovereign City in Mughal India, 1639-1739* (Cambridge, Eng., 1991.)

نصف العالم: البنية الاجتماعية في أصفهان الصفوية *Half The World: The Social Architecture of Safizvid Isfahan, 1590-1722* (forthcoming)

فرهاد دفتري (Farhad Daftary)

رئيس قسم الأبحاث والمنشورات الأكاديمية بمعهد الدراسات الإسماعيلية في لندن، وهو خبير في تاريخ الإسماعيليين. من مؤلفاته: **الإسماعيليون: التاريخ والمذاهب** *The Isma'Ilis: Their History and Doctrines (Cambridge, Eng., 1990.)*

أساطير الحشاشين *The Assassin Legends* (London, 1994.)

وهو محرر كتاب **الإسماعيلية في العصور الوسطى: التاريخ والفكر** *Medieval Isma'ili History and Thought* (1996.)

وهو محرر استشاري لموسوعة **إيرانيكا** *(The Encyclopedia Iranica)*، إلى جانب ما له من إسهامات في إنجاز هذه الموسوعة، وفي إنجاز **دائرة المعارف الإسلامية**. *(Encyclopedia of Islam)*.

أولجا م. ديفيدسون (Olga M. Davidson)

أستاذة مساعدة في اللغات والآداب العربية والفارسية بقسم دراسات الشرق الأدنى والدراسات اليهودية بجامعة برانديز، وهي متخصصة في دراسة أدب الفردوسي. ومن مؤلفاتها: الشاعر **والبطل: كتاب الملوك الفارسي** *Poet and Hero in the Persian Books Of Kings* (Ithaca, N.Y. 1994.)

رونالد و. فرير (Ronald W. Ferrier)

يعد رونالد و. فرير من الباحثين المستقلين، وله مؤلفات عدة، منها: **فنون فارس** *The Arts of Persia* (New Haven, 1989.)؛ **رحلة إلى فارس: وصف جان شاردان لإمبراطورية القرن السابع عشر** *A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of a Seventeenth-Century Empire* (London, 1995).

وقد شارك في كتابة المجلد السادس والسابع في **موسوعة كامبريدج للتاريخ الإيراني** *(The Cambridge History of Iran)*.

هذا إلى جانب ما كتبه من مقالات حول التاريخ الإيراني، والثقافة الإيرانية. وجدير بالذكر أن رونالد فرير يعمل حالياً على تحرير كتاب جديد لمطبعة جامعة ييل عن التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لإيران.

مايكل هـ. فيشر (Michael H. Fisher)

أستاذ التاريخ بكلية أوبرلن. من مؤلفاته: «المرأة في الهند: مصادر واستراتيجيات الدراسة» "Sources and Strategies for the Study of Women In India" *(Journal of Ethnic Studies*, 1980).

وهو بالاشتراك مع بولا ريتشمان (Paula Richman)؛ **الزواج السياسي بين المسلمين في البلاط الشيعي في أوذه** *Muslim Political Marriage at the Shi'i Court of Awadh (Comparative Studies in Society and History, 1983)*؛ **صراع الثقافات: أوده، والثقافة البريطانية، والثقافة المغولية** *A Clash of Cultures: Awadh, the British, and the Mughals* (Delhi, 1987)؛ **الحكم غير المباشر في الهند: السكان ونظام الإقامة** *Indirect Rule in India: Residents and the Residency System, 1704-1858* (Delhi, 1991)؛ **سياسات الضم البريطاني للهند** *The Politics of the British Annexation of India, 1757 - 1857* (Delhi, 1993)

ريتشارد ن. فراي (Richard N. Frye)

أستاذ فخري بكرسي أغا خان في الدراسات الإيرانية بجامعة هارفارد، ورئيس سابق لمعهد آسيا التابع لجامعة بهلوي بشيراز. وهو مرجع في التاريخ الإيراني، وتاريخ آسيا الوسطى. من مؤلفاته: **تاريخ بخارى** *The History of Bukhara* (Cambridge, Mass., 1954)؛ **التراث الفارسي** *The Heritage of Persia* (London, 1963)؛ **بخارى: إنجازات العصور الوسطى** *Bukhara: The Medieval Achievement* (Norman, Ok., 1965)؛ **العصر الذهبي للفرس: العرب في الشرق** *The Golden Age of Persia: The Arabs in the East* (London, 1965)؛ **تاريخ إيران القديمة** *The History of Ancient Iran* (Munich, 1984)؛ **تراث آسيا الوسطى** *The Heritage of Central Asia* (Princeton, 1996)

وقد حرر المجلد الرابع من سلسلة كتب كامبريدج عن تاريخ إيران:
The Cambridge History of Iran (Cambridge, Eng., 1975)

غافن آر جي هامبلي (Gavin R. G. Hambly)
أستاذ التاريخ بجامعة تكساس في دالاس، ومن مؤلفاته: **مدن الهند في العهد المغولي** *Cities of Mughul India* (London, 1968).
وقد حرر كتاب: **آسيا الوسطى** *Central Asia* (Frankfurt am Main, 1966/ London, 1969.)
وشارك كذلك في تحرير المجلد السابع من سلسلة كتب كامبريدج عن تاريخ إيران:
The Cambridge History of Iran (Cambridge, Eng., 1991).
وشارك أيضاً في تأليف كتاب: **التاريخ المقارن لحضارات آسيا** *Comparative History of Civilizations in Asia* (Reading, MA, 1977)
وهو من المساهمين في كل من: سلسلة كتب كامبريدج عن تاريخ إيران
The Cambridge Economic History of India, vol. 1 (Cambridge, Eng., 1982)
و**دلهي عبر العصور** *Delhi Through the Ages* (Delhi, 1986)
و**موسوعة إيرانيكا** *(Encyclopaedia Iranica)*
و**دائرة المعارف الإسلامية** *(The Encyclopaedia of Islam)*

إدريس سالم الحسن (Idris Salim al-Hasan)
أستاذ زائر بقسم الاجتماع في جامعة أديس أبابا، وقد درّس في جامعتي الخرطوم والرياض. وكان باحثاً زائراً في مركز الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية بجامعة بيرغن. من مؤلفاته: **الدين في المجتمع السوداني: النميري والطرق الصوفية** *Religion in Society: Nemeiri and the Turuq, 1972-1980* (Khartoum, 1993.)
وله مقال حديث حول المدارس القرآنية في شرق السودان.

بيتر جاكسون (Peter Jackson)
من كبار أساتذة التاريخ بجامعة كيل، وقد حرر المجلد السادس من سلسلة كتب **كامبريدج عن تاريخ إيران**: *The Cambridge History of Iran* (Cambridge, Eng., 1986.)

هذا إلى جانب ترجمته لكتاب: **بعثة الراهب وليام أوف روبروك** *The Mission of Friar William Of Rubruck*

ويُذكَر أنه ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الإنكليزية لصالح جمعية هاكلوِت (Hakluyt Society)، وأنه ساهم في تحرير هذه الترجمة كذلك، وقد صدر الكتاب المترجم عن دار نشر جامعة كامبريدج عام ١٩٩٠م. وبخلاف ما سبق، نجد لبيتر جاكسون عدة مقالات عن الحروب الصليبية، وعن الإمبراطورية المغولية، إلى جانب مقالاته عن دولة الهند المسلمة في القرون الوسطى. ومن مؤلفاته كذلك: **سلطنة دلهي: التاريخ العسكري والسياسي** *(The Delhi Sultanate: A Military and Political History)*

الذي أضيف إلى سلسلة دراسات كامبريدج عن الحضارة الإسلامية.

غريغوري سي. كوزلوفسكي (Gregory C. Kozlowski)

أستاذ التاريخ الإسلامي وتاريخ جنوب آسيا بجامعة ديبول، ومن مؤلفاته كتاب: **الأوقاف والمجتمع الهندي في العهد البريطاني** *Muslim Endowments and Society in British India* (Cambridge, Eng., 1985)

ومما نُشر له حديثاً فصل بعنوان: «المرأة المسلمة وتنظيم الملكية في شمال الهند» "Muslim Women and The Control of Property in North India."

وقد نُشر له هذا الفصل ضمن كتاب: **المرأة في الهند المستعمرة** *Women in Colonial India* (Delhi, 1989)

وله أيضاً: «الولاء والوطن والسلطة في ضوء عدة فتاوى صادرة من مفتي مدرسة الجامعة النظامية في حيدر آباد بالهند» "Loyalty, Locality, and Authority in Several Opinions (Fatawa) Delivered By The Mufti of the Jamiah Nizamiyyah Madrasa, Hyderabad, India" (Modern Asian Studies, 1995)

و«السلطة الإمبراطورية والتبرعات والأوقاف في الهند المغولية» "Imperial Authority, Benefactions, and Endowments (Awqaf) in Mughal India" (Journal of the Economic and Social History of The Orient, 1995)

ريمكه كروك (Remke Kruk)

أستاذة الثقافة العربية والإسلامية بجامعة ليدن، وبخلاف ما ذُكر في الفصل الخاص بها من أعمال لها، نجد أن من بين مؤلفاتها ما يلي: **النسخة**

العربية من كتاب أجزاء الحيوان لأرسطو. الكتاب ١١- ١٦ من كتاب الحيوان *The Arabic Version of Aristotle's Parts of Animals. Book XI-XIV of the KitabaL-Hayawan* (Amsterdam, 1979.)

والقنافذ و(أفراخها). مثال على تمثل علم الحيوان الأرسطاطاليسي عند العرب *Hedgehogs and Their 'Chicks': A Case-Study of the Aristotelian Reception In Arabic Zoology* (Zeitschrift fur Geschichte der ArabischWissenschaften, 1985)

و«الحمل وآثاره الاجتماعية في المجتمع العربي التقليدي، والمجتمع العربي في العصور الوسطى»

"Pregnancy and Its Social Implications in Medieval And Traditional Arab Society" (Quaderni di studi arabi (1987-88))

و«النظرة الإسلامية التقليدية للقرود وأشباه الإنسان» في: **القرد والإنسان وإنسان الغاب: اختلاف وجهات النظر منذ ١٦٠٠م** "Traditional Islamic View of Apes and Monkeys," *in: Ape, Man, Apeman: Changing Views Since 1600* (Leiden, 1995)

و«ابن بطوطة: السفر والحياة العائلية والتسلسل الزمني: إلى أي مدى ننظر بجدية إلى الأب؟»

"Ibn Batuta: Travel, Family Life and Chronology: How Seriously Do We Take A Father?" (Al-Qantara, 1995)

جيفري لويس (Geoffrey Lewis)

أستاذ اللغة التركية الفخري بجامعة أكسفورد، والزميل الفخري بكلية القديس أنتوني، وزميل الأكاديمية البريطانية. حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة أكسفورد، فقد حصل جيوفري لويس على عدد من درجات الدكتوراه الفخرية من جامعة إسطنبول، وجامعة البوسفور. وقد كرّمته الحكومة التركية مرتين لجهوده في الثقافية، ولدوره في تقدم العلاقات الأنجلو تركية. وله كتابات حول الفلسفة العربية، والطب العربي، والكيمياء العربية، ونجد له كذلك كتابات حول جوانب اللغة التركية، والأدب والتاريخ التركي. وإلى جانب ذلك، فقد ترجم جيوفري لويس الملحمة الأذربيجانية المعروفة باسم: **كتاب دده قورقود** *The Book Of Dede Korkut (Harmondsworth, 1974.)*

نيل ماكهيو (Neil McHugh)

أستاذ مشارك بقسم التاريخ بكلية فورت لويس في دورانجو بولاية كولودارو. وقد درّس في جامعة الجزيرة في ودمدني بالسودان، وكان أستاذاً زائراً في جامعة أديس أبابا، وهو صاحب كتاب: **أشراف النيل الأزرق: إنشاء مجتمع عربي مسلم في دولة السودان** *Holymen of the Blue Nile: The Making of an Arab Islamic Community in the Nilotic Sudan, 1500-1850* (Evanston, 1994)

ليزلي بيرس (Leslie Peirce)

أستاذة مشاركة في قسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة كورنيل، وفيما بين عامي ١٩٩٥م و١٩٩٦م، كانت ليزلي بيرس أستاذة زائرة وباحثة مشاركة في برنامج دراسات المرأة في الدّين، وذلك في مدرسة العلوم اللاهوتية بجامعة هارفارد. ومن أحدث ما نُشر لها من أعمال كتاب: **حريم الأسرة الإمبراطورية: المرأة والسلطة في الإمبراطورية العثمانية** *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (Oxford, 1993)

وقد نالت عن هذا الكتاب جائزة محمد فؤاد كوبرلو نصف السنوية لأحسن كتاب في الدراسات التركية، وكان ذلك عام ١٩٩٤م.

كارل ف. بيتري (Carl F. Petry)

المعروف باسم **مكورميك** McCormick، وهو أستاذ التاريخ بجامعة نورث وسترن، ومتخصص في دراسة مصر المملوكية، وله عدة مؤلفات، نذكر منها: **صفوة مجتمع القاهرة المدني في أواخر العصور الوسطى** *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton, 1982)

وأفول شمس صاحب الجلالة: عهد كل من الأشرف قلاوون، وقنصوة الغوري *The Twilight of Majesty: The Reigns of al-Ashraf Qaytbay and Qansuh al-Ghawri in Egypt* (Seattle, 1993)

وأوصياء على العرش أم حرس إمبراطوريون: آخر السلاطين المماليك، واضمحلال مصر كقوة عظمى

Protectors or Praetorians: The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power (Albany, 1994)

ديفيد بينو (David Pinault)

أستاذ مشارك بكلية الدراسات الدينية في جامعة سانتا كلارا، ومن مؤلفاته: **أساليب سرد القصة العربية في كتاب ألف ليلة وليلة** *Story- Telling Techniques in the Arabian Nights* (Leiden, 1992)

والشيعة: **الطقوس والتدين الشعبي في مجتمع مسلم** *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community* (New York, 1992.)

جيني روز (Jenny Rose)

باحثة مستقلّة، حصلت على درجة الماجستير في الدراسات الدينية من مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، وحصلت على دكتوراه الفلسفة في الدراسات الإيرانية من جامعة كولومبيا عام ١٩٩٣م. لها مقالات حول الولادة والطلاق في التقاليد الزرادشتية، وقد أُدرجت هذه المقالات في موسوعة إيرانيكا، وأدرجت كذلك في العديد من الكتب التي تُدرس في المدارس البريطانية عن ديانات العالم.

إيفون جيه سنج (Yvonne J. Seng)

أستاذة التاريخ الشرق أوسطي بجامعة جورج تاون، المدرسة اللاهوتية، واشنطن العاصمة. وهي أستاذة متخصصة في التاريخ الاجتماعي للدولة العثمانية، ولها اهتمام خاص بالاستراتيجيات القانونية للمجتمع بوجه عام، وللنساء والأقليات غير المسلمة بوجه خاص. ومن كتاباتها الحديثة حول المرأة فصل بعنوان: «المرأة أمام محاكم أُسْكُدار وإسطنبول في بداية القرن السادس عشر»

"Women in the Law Courts of Early Sixteenth Uskudar, Istanbul"

وهو فصل جاء ضمن كتاب: **القانون والهيمنة والمقاومة في الولايات المتنازع عليها** *Contested States: Law, Hegemony and Resistance* (New York, 1994.)

بريسيلا بي. سوكيك (Priscilla Soucek)

هي **هاكوب كيفوركيان** (Hagop Kevorkian)، أستاذة الفن الإسلامي بمعهد الفنون الجميلة بجامعة نيويورك. وقد عملت قبل ذلك في كلية بارنارد، وفي جامعة ميشيغان. ومن مؤلفاتها: **لقاء بين عالمين: العالم**

الصليبي وعالم البحر الأبيض المتوسط *The Meeting of Two Worlds: The Crusades and the Mediterranean Context (Ann Arbor, 1981)*

ومحتوى الفنون المرئية وسياقها في العالم الإسلامي *Content and Context of the Visual Arts in the Islamic World (University Park, Penn., 1988)*

ماريا زوب (Maria Szuppe)

تعمل حالياً باحثة في المركز الوطني للبحث العلمي في ستراسبورغ، وقد حصلت على درجة دكتوراه الفلسفة في الدراسات الإيرانية من جامعة السوربون، وكانت قبل ذلك باحثة زائرة في كلية الدراسات الشرقية بكامبريدج في إنكلترا. من أحدث كتاباتها: **بين التيموريين والأوزبك والصفويين: قضايا التاريخ الاجتماعي والسياسي لهرات في النصف الأول من القرن السادس عشر** *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides: questions d'histoire politique et sociale de Herat dans fa premiere moitié du XVIe siécle* (Paris, 1992)

و«مشاركة نساء الأسرة الملكية في ممارسة السلطة بإيران الصفوية في القرن السادس عشر»

"La participation des femmes de la famille royale a l' exercice du pouvoir en Iran safavide au XVIe siécle" (Studia Iranica, 1994 and 1995.)

مارينا تولماشيفا (Marina Tolmacheva)

أستاذة التاريخ الشرق أوسطي بجامعة ولاية واشنطن. ويتركز اختصاص مارينا تولماشيفا حول حدود الثقافات الإسلامية، والجغرافيات، والرحلات العربية. ومن أحدث كتاباتها: **لب التاريخ** *The Pate Chronicle* (East Lansing, 1993)

و«ابن بطوطة وسفر المرأة في دار الإسلام،» في: **المرأة والترحال؛ تجربة سفر النساء.**

"Ibn Battuta On Women's Travel in the Dar al-Islam" in: *Women and the Journey; The Female Travel Experience* (Pullman, 1993).

و«المرأة المسلمة والإلحاد في آسيا الوسطى في ظل الاتحاد السوفيتي»

"The Muslim Woman And Atheism in Soviet Central Asia" (Islamic Studies, 1994).

فاريبا زارينباف شهر (Fariba Zarinebaf-Shahr)

أستاذة زائرة بجامعة إلينوي بشيكاغو، وُلدت ونشأت في إيران، وحصلت على درجة الدكتوراه في التاريخ الإيراني والعثماني من جامعة شيكاغو. وقد درّست بجامعة بيلكنت في أنقرة. وقد شاركت في تحرير كتاب: **الإيرانيون في إسطنبول** .*Les Iraniens d'Istanbul* (Paris, 1993).

وقد نُشرت لها مؤخراً عدة مقالات حول تاريخ المرأة في الحقبتين العثمانية والصفوية.

هذا الكتاب

المرأة في العصور الوسطى الإسلامية

يُظهر كثير من الكتابات الاستشراقية والعربية الحديثة المرأة كعنصر مجهول ومهمش في تاريخ المجتمع المسلم؛ لذلك يسعى هذا الكتاب الذي يتحدث عن «النساء في العالم الإسلامي في العصور الوسطى» إلى توضيح هذا الخطأ عن طريق عرض سلسلة من البحوث والدراسات تتحدث عن المرحلة التي سبقت العصر الحديث للتاريخ الإسلامي.

في هذا الكتاب يجد القارئ تجارب لنساء عملن في السياسة، وشاعرات، وقائدات، إلى جانب بعض من النساء اللواتي تجاوزنَ الصورة النمطية عن الحياة الخيالية للنساء في صفحات كلٍّ من الأدب العربي والفارسي والتركي. كما أن الروايات التي ذكرناها في هذا الكتاب موثقة سواء في حياة بعض النساء التي اتسمت بالهدوء، أم التي ظهرت فيها المشكلات، كما في الروايات التي حُفظت في سجلات المحكمة في دولة المماليك في مصر، أو الدولة العثمانية في تركيا، وسواهما.

لا شك أن الكثيرين يعتقدون أن النساء المسلمات ـ خاصة في العصور الوسطى ـ لم يتركن أيّ بصمة في التاريخ، بيد أن هذا الكتاب يؤكد خطأ هذا التصور، حيث يعرض ويركز على دور وإسهامات النساء في العديد من الأصعدة الاجتماعية والثقافية والسياسية؛ استنادًا إلى بحوث ودراسات موسعة اشترك في إعدادها عشرون عالمًا دوليًا.



الثمن: ٢٦ دولاراً
أو ما يعادلها

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء ـ الرياض
المكتب الرئيسي ـ بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

ISBN 978-614-431-063-2
9 786144 310632